فقه

منار ابن ملك

نظرت
بمعنى التفكر لا بالنظر واذا استعمل بمعنى يكون بالى
بمعنى الفكر ويعدى بعلى بمعنى الغضب ويعدى باللام
بمعنى البحث نظرت الى اي رأيته ويعدى
بمعنى الرؤية نظرت له اي رحم الله ويعدى بمن
بمعنى الرحمة نظر الله له
بمعنى الحكم والقضاء

Süleymaniye Kütüphanesi
Asır Efendi
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 82

لعلي كرّم الله وجهه
اياك وما يسبق القلوب انكاره
وان كان عندك اعتذاره

قال ابو يزيد البسطامي
شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ فما نفد الشراب ولا رويت

شربنا واهرقنا على الارض جرعة
وللارض من كأس الكرام نصيب

هذا مما وقف وصيّت الى
كتب حضرت الوالد
عليه الرحمة
بسر وطه

هو
الصحيفه احمد الورى
مصطفى عاشر

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمد لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع وحمى من ورد وصدر الروع
واستنبطها العلماء بابراز الآراء من اصول المشروع وآثار وابرز لال سجالهم غلال نفوس
عطاش الجموع اداهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بضروع الاطعمة والربوع والصلوة
على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العائذين
بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وما آل غروب وضروع وبعد يقول
عبد اللطيف بن فرشتة وصلهما الله الى جنته برشده ان ارباب البطانة
واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومخلص مآبي قالوا ان كتاب المنار
للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار
ما رأت مثله الابصار مولانا حافظ النسفي الفائز بالنول الوفي اسكنه الله في جنته
مفتحة الازهار واركنه في كنه تجري من تحتها الانهار المنقبة والمنار طائر في الاقطار
كالامطار سائر مسيرة انظار الانظار صائرا الى الامصار آثار ولكن كشف
اسراره والتعمق في الاغوار قد آرى في افئدة الرائدين نارا وكان لم شروح
رفال طوال نال من طالعها ملال كلال فسلكت ان اشرحه شرحا على طريقة الحل مختصرا
مقاصد المتن حل حاويا على عوائد لبرغية جاويا عن زوائدها البشيعة وعلى
لطائف فوائد جيدة جديدة وفرائد سديدة سديدة فعلت لهم اني وان لم العظم
مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاحت القطيعة والجوى وحبت ولا زهى

بني عزة العمل ووجبت وقع ربني علة الاجل مع انكدار التعب واني نفقد مال وحول ونهار
جناني من نابتات وحول والعلم حال حالة الى التحول وبطل في الجهل حال جاهه
الى التحول وبطل واين التصفا هيهات ايقاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا
وعنان الاقتراح الي ثانيا فسطرت لو كرر الاعتذار والالتماس لو صل الى ضرب اخماس
باسداس فلاح لي ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فاقتفيت كلامهم
وشرعت مرامهم متوكلا على ربي لو مآبه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة
الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية
هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين
كما في قوله تع انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تع واما
ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا ذهب المتقدمون
من مشايخ اهل السنة لخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه
ثلثة واعترض عليها الرازي في دفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها
لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة
النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب
والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم

اتباعا بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام
ولذا لم يذكر اسمه قالت عايشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن
تعني تأدب بآداب القرآن وقيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي
ورسول الله عم كان موصوفا بهما قد انزل الله تع في معروفه ولا تبسطها كل
البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا التحمل الاذى اكثر
من ان يحصى قال عم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما تم
غيرهما الا بعد تخلقه بهما وعلى آله الذين هم ناصرة الدين القويم اي المستقيم
الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي
لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا
الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز
بقوله الالهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع التي لا
بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع
الالهي بذاته سائق لانه بالوضع الالهي كذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له
اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب
من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه موثر خير اعلم ان اصول الشرع
ذكر اعلم منبها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تع اية لا اله الا الله كل

فاعلم

مطلب الخير والكمال

كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث
يبتنى عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول
مبتنية على علم التوحيد فان هذه الاصول فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع
عبارة عن البيان والاظهار قال الله تع شرع لكم من الدين ما وصى به اي بين واظهر قال
الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تع والرسول عم
ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء وتكون الاضافة لتعظيم المضاف
او المفعول فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان
المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وفي هذا التوجيه نظر لانه انما يستقيم
اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قولهم رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول
ليست اصولا لنفس البيان والاظهار ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين
يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تع لعباده من
الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا
والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيتوهم
اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة
مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع
بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على
قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح

ربما يتبادر ان تكون الاصول شاملا لعلم الكلام يلزم الزيادة على الحاجة لانه ليس مرادنا

ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه واما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها
ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس كما اطلقه
اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس
العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط
من السنة قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علته
الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه
يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة
في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان
لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا
لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي
بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام
المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا
الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة

لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان تؤخر ذكرها قلنا ذاك في اخبار الاحاد
وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد والقسمان الاولان يجوز نسخ
الكتاب اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان تؤخر الاجماع بالذكر لانه
لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مبينا لوصف
الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض
بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام
وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال
فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط والتحري وبآثار
الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا
فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي
والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عم اصحابي كالنجوم ووجه الحصر على
ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة
وان كان غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء
اما الكتاب فاللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع
على كتاب الله تع المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه

فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء
على ألسنة العباد وهو بهذا المعنى أشهر من الكتاب فلهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام
تعريف للقرآن لا أن المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن
مصدر بمعنى المقروء وعلى ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة
كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن أي على رسولنا واللام فيه بدل عن الإضافة
أو للعهد لكونه معروفا بينهم كما يقال جاء الأمير وإن لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والأحاديث وإن كانت قدسية لأن ألفاظها غير منزلة كما أنزلت ألفاظ
القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته
وبقيت أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله أي على تقدير الإحصان
فإن قلت إن أردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف موقوف على القرآن
والقرآن موقوف على المصحف وإلا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور
المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل أحد حتى عند الصبيان
يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور
فإن قلت فلا حاجة إلى تعريف القرآن لأنه مجموع مشخص معروف عند كل أحد مقسوم إلى سور
وآيات فلا خفاء فيه والتعريف إنما يكون للماهية الكلية قلنا هذا التعريف له من جهة
مفهومه الكلي لأن الأصوليين يبحثون عن القرآن من حيث إنه دليل الحكم الشرعي والدليل
إنما هو آية آية وبعضها فأطلقوا القرآن على الجزء كما أطلقوا على الكل فلا بد أن يؤخذ القرآن

أيضا

كلي

القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى جزء من أجزائه وذلك إنما يكون بمفهوم
كلي بتمامه ولهما وذلك إنما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مخصصة وهي كونه منزلا على الرسول
مكتوبا في المصاحف منقولا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لأنه ليس بمشترك بين الأجزاء
إذ الإعجاز إنما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم إلى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما يمتنع
تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة أبي بن كعب فعدة من أيام أخر متتابعات لأنها ثابتة
بطريق الآحاد فإن قلت قراءته خرجت بقوله المكتوب في المصاحف لأن قراءته مكتوبة في مصحف
لا في مصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة إليه قلنا اللام والألف في الجمع للجنس
لا للعهد وإذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم أنها خرجت بقوله في المصاحف
فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لأن غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للإخراج
غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما هذا
على قول الجصاص ظاهر لأنه جعل المشهور قسما من المتواتر ولكن فيه شبهة لأن أصله من الآحاد
وأما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف التسمية
في أوائل السور فإن الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة
لأنه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب
أنها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه أنزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة
ليعلم أنها ليست من أول السورة ولا من آخرها وإنما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها

فاتحة

قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جاز
بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم
للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي في اللغة رعاية للادب لان النظم حقيقة
جمع اللالي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بنفس الجواهر واما ذكر
اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان التعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن ورعاية
الادب فيه غير لازم كذا في شرحي منار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص
قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى
ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلاما في المكتوب في المصحف لا المعنى القائم
بذات الله تع ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم
كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه
قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم
ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة
من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى
نوح بن مريم وهكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية

غير مكتوبة في المصاحف وجواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى المتعلق
بالقرآن وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظر بعضهم ليس فيها
والمراد من الحكم ههنا المحكوم به المتعلق بالقرآن وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام المعنى والنظم اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى
المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي
اقسامهما على ما في المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته
على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته على معناه فاما ان يعتبر فيها
الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان
بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا تقسيم فيه للحكم
وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه التسمية طريقة يقال ما وجه
هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله في طرق النظم صيغة
ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت
الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها فكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم
وضعا لغة وشرعا ليدخل مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت
على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة

فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً
الاسراء الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب
او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان
الخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما
تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوها
لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه
الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كان
دلالتها على تلك المعاني بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول
لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض
على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا
اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد
الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم ولهذه
الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه
بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل في تم

المقابل الآخر اما ان خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في
وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب
بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة
فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة
لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام
الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق
مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما
ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم
على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص
وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له
فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم
ولا من المفهوم اللغوي فهو الاستدلالات الفاسدة يجيء بيانها والاولى ان يتمسك فيه
بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه
قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة
بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر

بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة
ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين
انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن منقسم على اقسام اربعة فباعتبار يشمل على القسم الاول
وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا اقسامات
والرابعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام وترتيبها اراد به العرف
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القرآن لان بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه
لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة
ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم
واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته
بالطبع وبالعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك لانه
موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع وقيل

لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في
وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على
سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث
الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات
المرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد
صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم
فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه
موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها
للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين
كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ
المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل
على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل
ايضا يشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى اهل الشرع

قوله وانما قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء زيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئي كل للكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والتشخص فيكون الانسان جزء لزيد وزيد كلا له لان الكلية الشيء بالنسبة الى كل وجزئيته بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان والحيوان جزء للانسان والانسان كل له لتركب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزءا لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلي جزءا فقدم وضعا كما هو مقدم طبعا للتناسب. تم قاله رحمه الله تعالى عليه رحمة واسعة

معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد
فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقدم اولى قلت
انما قدم الكلي لكونه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه
اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص
قطعا يقينا اي قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت
كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت لا احتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم
ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان
مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم
مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس
فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال
الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لا
الظهور وهو حقيقته ولازالة الخفاء وهي لازمه واثبات الثابت ونفي المنفي
محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا
في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمأنينة
في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل
بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب

اليه ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لان قوله تعالى اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان
عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان
ومن الحق التعديل بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع
الشرعي وهو محتاج الى البيان قلت لا نسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي
ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم مجرانه وقيد بقوله على سبيل
الفرض لان الحاق الطمأنينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا
الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث
لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عم
واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب فانه شرط عند الشافعي
لقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة
ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال
بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى آخره لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤوسكم خاص معناه معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم جاز وجوب النية
واخواتها في الوضوء كما وجب التعديل في الصلوة قلت لو قلنا بالوجوب في مكمل

الوضوء كما في محل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت
وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع
والصلوة تلزم كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء
والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاتهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي
مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض
وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي
ثم صل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها ايجاب
في العادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل
الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك والاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي
عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي
انه عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي يبطل شرط
الطهارة في ادآء الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعي رح الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام

الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر
الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله
كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا لاجماله
بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة
بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدر الثلث فهي ثلث شعرات لكنه مدفوع
لان من مسح براسه شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا ولان ذلك
يحصل بغسل الوجه فلا احتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نسلم الاجمال
من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال
ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب والتاويل
اي يبطل تاويل الشافعي رح القروء بالاطهار في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة
ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجي بمعنى الوقت كقولك
اتيتك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به فبان انها

في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء ولان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد
عكس التأنيث والجواب عن الآية بان اللام فيها للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا
للخراب وبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة
ابن عباس رض فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى
الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد
في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر
روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص كعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار
انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يحتمل ان يقع ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة
قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا للنص الكتاب
فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء
ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا تحتمل النقصان لا تحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض
يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص ثلثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تع الحج اشهر معلومات المراد شهران وبعض الثالث
الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وتحليلية الزوج الثاني اي كون
الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره لانه
موقوف على تعريف مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول

عند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد رحمه الله وزفر والشافعي رحمهما الله تعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات
مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل بالطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول
بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني
حكم الا في الطلقات الثلث لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج الشافعي
ومحمد وزفر بقوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تع جعل الزوج
الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثلث وكلمة حتى موضوعة للغاية وهو غير مؤثرة في الحل
بل منهية للحرمة فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول
بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية
بل كان ابطالا للكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثالثة بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون
غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون
الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة
وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت

نهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقال النبي عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك عنى من العود يذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا ثابتة بسبب ابتوي لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حادثة والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلث طلقات ولو كانت ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لاثباته في كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافات مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا والعسيلتان كناية عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان عسيلة الحشفة

كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لا بالشبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة ونحن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه ينبئ عن ابطال العصمة بل زايدا عليه بخبر الواحد فقدا بينتم كما انتم اشار المصنف الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون كذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا على المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق

مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تع
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما
فصارت محرمة العين بقدر تع اعلم ان العصمة تنتقل حال القضاء والسرقة لكن انما يظهر هذا
اذا قطع لان ما يجب لله تع تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تع
فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تع فيفتي بالضمان
فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع
لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه
تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لانم فان الوقف
باق على ملك الواقف حكما ولهذا رجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا
بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا
في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الش لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك الخصم بقوله تع فان طلقها وهو معطوف على ما
هو وان خفتم ان لا يقيما حدود الله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الا ان علمتم
او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على
المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها
بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا ب

ه وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انهما متصلة
بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه
بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى واستوفي نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب
في الحكم والمشروعية والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل الطلقتين
ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مترتبة على الخلع والخلع مرتب على
الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان
هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر بطلاق آخر من جهة
الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب
على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون
الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل
به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز
وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن ابن يفهم فان قلت على ما ذكرتم بقولكم لان الافتداء
ليس بخارج عن الطلقتين لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ واما على تقدير الاخذ فلا
ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم

سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان اثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون
في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر
المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت
امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي رح
وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين
قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الش لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها
اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق
قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياس وانما عرف بالنص وهو فنصف ما فرضتم والنص
ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العقد عندنا وعند الش
تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة
عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها
على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا
متعلق بقوله وجب لغنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور

فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء
الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال
تاما عند العقد سواء سماه او نفاه وفي آخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف
النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك
من القرآن فيعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد غير مقبول المعارضة
نص الكتاب وبقوله تعالى نسبيه لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم متعلق
بقوله وكان المهر مقدرا ووجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر
مقدرا لانه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا
شرعا فلان الكناية في فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع
فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض
خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع تقال فرض الخياط الثوب وبمعنى
البيان كما قال الله تع سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الآية
حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه تعالى اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة
قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم وبمعنى التقدير لا يستقيم
في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير

لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض
فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية
لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة
في المجاز كافية وفي المشترك تحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولانا ان قوله
وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كقوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود
المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك
مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق
من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع
الناس لا في كثير منهم ولعدم امكانه في بعض المعطوفات وفي الثاني يلزم الحذف من
غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول
السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على
ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين
معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك
التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك
وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي بالحديث المذكور

ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله غير معلوم وذلك مجمل فبينه عم
ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل
احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء و
الالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة
الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا لامر المامور
على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله
افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر
من المضارع ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف
والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الاخر فخرج بهذا
قوله من قال المتن ندبا وجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس
صيغة افعل صادرة من القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ
ولقائل ان يقول عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم لان ما يجب على المكلف اولا الايمان ثم الامر

ويخص مراده يعني يخص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد

حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا

بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص

من الجانبين ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المص لهما الجانب المعنى بقوله

ويخص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود

في هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة

بالاشتراك اللفظي حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا

الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل

وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف

بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر

وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى

وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق

تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا

كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة

الى تمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في

الصوم بقوله عم ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح

الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا

فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعلك فقال ان جبرئيل اخبرني

ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما

هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار

وللقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به

عم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار

جبرئيل وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امر باتباعه

بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن

موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة فيهم الاتباع دليل لهم والوجوب مستفاد

بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة

هذا جواب عن تمسكهم بالحديث ويسمى الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب

الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية

لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل

لان الرشيد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه

مجاز لانه سببه لا لان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف

لكنه غير مستقيم لان اوامر على صيغة فواعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر

جمع آمرة كان صيغة افعل صفت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواهي

ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده كاراهط في رهط

وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى
فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلابد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب
والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته التمكن
من الاقدام عليه وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك
بين هذه الثلثة لانه يستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال
الحقيقة فاذا امر لابد ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا
فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله عم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة لقوله تعالى قل احل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر ليس يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال
من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر
للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر
لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد
شرع لنا ولو وجب لكان علينا بان اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لا الانتفاع
الخيرة من المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص
وهو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في موضع

الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص هو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم
من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان
المامور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف
كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر عنه انكار
حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا الموافقة التي هي عبارة عن تقرير
مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية
الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقية الامر لا موافقة الامر فان قلت
هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما يلتحق به الوعيد ولانه الاجماع
لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون لطلب كاملا لان الاصل
في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المامور به اذ لو رخص
لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وان قال

ولانه الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت
لان الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت
عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا فى الموضوع للطلب وما ذكرت
اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اى الدليل العقلى وهو ان كل مقصود من مقاصد
الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل
لانه مناط الثواب والعقاب فلان يوضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان قلت
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة الاشتراك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الائتمار فالامر
لا يتحقق بدون الائتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود
لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود
الى الوجوب بانه مفضى الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة
فى الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بجعل الشرع وفيه نظر اما اولا
فلان الخلاف فى صيغة الامر نحو افعل وغيره لا فى لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى او اللغوى لا سبيل الى الاول
ليتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لا نسلم ان الائتمار بمعنى
الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا

كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اى امتثله
واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان
تطلق على الندب والاباحة شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل حقيقة
لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشىء
ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله
ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام
بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا
اى قال الكرخى والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق
بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة او الندب غيرين لتنافى بين لازميهما فاستعمال
الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما
جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من
بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ
فى غير ما وضع له فينبغى ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب وللاباحة
انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول
اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه

انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو كالجنس
لها وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه واما ثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في كون مجرد جواز الفعل جزءا من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع
الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة وبين
انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل
مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع
المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في تفسير الغير في علم اصول
الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين
بان الاباحة ليست بعض الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه
لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالموجب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله او لا والتكرار ان يفعل فعلا
ثم يعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام
دليل بمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال
ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت سأله لعلمه ان لا حرج في الدين
وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد

بقرينة التكرار والمرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب
مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه
بقرينة تقترن بها كقوله تع وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك
سواء كان معلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف
كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي
غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا
بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب
ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء
يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به
وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال
لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع
الثلث ان تطلق نفسها وانما احتيج فيه الى نية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني
لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل
ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ
يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ
لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلنا لا نم انه تفسيره بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده

يخرج عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا لا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته
طلقتك ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول
هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون قيدا له به تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان يكون المرأة امة فيصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق
امرأتي الا ان في المرأة تقتصر على المجلس حتى اذا قامت عن المجلس لم يبق لها ولاية
التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صح فيه نية الثلث
قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة
لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار
الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر
بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار
وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه
والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع
للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة
ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه
فرد ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
موضوعا للجنس كالانسان في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم
والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ

الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية
والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منها اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات
فباسبابها هذا جواب عما قال ان الاوامر المعلقة والمقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات
اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة
فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها
في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء
لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب لما تقرر ان الوجوبين فلا يكون بالتكرار لكنا نسنده
الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان
بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر
الطلاق بالدخول قلت لان الشيء اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم
الا ترى انه لو قال اعتقت غلامي لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه
ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القائسين لا بالامر
موجب اللفظ حتى لو قال لعبده اشتر لي لحما ان دخلت السوق فالامر يقتضي التكرار بالاجماع
وان قالوا ذلك على الدليل اجلنا ما تكرر انما هو على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار
تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج لها لانه نوى
محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عندنا فقال موجبه التكرار
لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وتثنية ثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل

العدد اختلف في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق
ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وقال الشافعي ان سرق ثالثا يقطع
يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي
جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاقه وصيغة الجمع ايضا لان لهما
يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وانما تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع
الا بعدها وذلك لا يتوقف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد
لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات
المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل هو البدن باق والجواب عن النص
نعم الا ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقولكم تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مقيد لانه مسند لا الى عمل لا نراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام
الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في
فقد صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو القسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه
من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء

ويفهم عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد به افعال
الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصور فيه فان قلت
تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف
بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت
العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر
فان المأمور ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه
في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد
اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه
وزاد البعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما
اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله
وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب واما على قول
من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء
وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا
شرع به فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله
من عنده اي من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون

قضاء قلنا الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر
اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان
الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة
وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس في الصحيح لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون
مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى
الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج
عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي رحمهم الله فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف
قربة في وقتها وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل للفائت
واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق
الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فيبقى ما فات كان
باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف
ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا تقضى المغرب لان
ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايتين

عن ابي ح ولو سلم فقضاؤه ثابت بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها فان قيل النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال
ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى
ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس ثم فلما كان وجوب القضاء
في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر
عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان
قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة
الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات
والتفويت سواء عندهم فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا انبا ولا [illegible]
لكون امر عبادة تفضل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول
واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
فانهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها
في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار
قضاها بالليل سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام
باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قيل

اذا فاتت صلوة عن مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة بقضيها كصلوة الصحاح
وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض تجزئه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز
ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الثاني ثبت الضرورة فيتقيد الايماء قلنا اذا وجب القضاء
فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط
وهذا الطلب لتفريغ ما وجب بالامر ولهذا اسمى قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس
يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا اشارة
الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب
القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ثم لا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم مع ان قضاءه وجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب
اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعلم ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب
الاول [illegible] الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب
القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر
ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت
ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق

عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان
وفيما قال ابو يوسف سقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا
اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان
فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان
آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد
يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل
حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز القضاء في مثل ذلك لعود شرطه
الى الكمال فان قيل على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء
ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون
لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء
ولكن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف
ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قيل الشرط يراعى وجوده
ولا يجب كونه مقصودا كالوضوء للنذر يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة
قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا لان القضاء
وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب
القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت

مطلب الاداء انواع

دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو
منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب
وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات
والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذه امثال الكامل
والصلوة منفردا امثال القاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكن نام خلف الامام
ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه
يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار
اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل
اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر
لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء تحريمة والمسبوق منفرد فيما
سبق وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قيل
كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب وسماه قاضيا باعتبار حال الامام
ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا
تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر

فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها
بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما
والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها
اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله تبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام
ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه
اذا تكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا كما قال مولانا
سراج الدين الهندي فلقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه
مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة
على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه
بان هذا الا يتمشى ترجيحا بل عملا بالشبهتين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء
بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله
تعالى القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا
يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما
ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان
اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب

[illegible]

عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا التسليم المبيع مشغولا بالجناية
ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية
برئ الغاصب عن ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع
في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار
عبد غيره كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه
قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي حتى سلمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج
العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء
حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج
على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان قلت الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا
فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري
قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده
فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد مهرا فقائم وهو عقد
النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى
يلزمه وينفذ اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها
وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدل

قبل الشراء صح

في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الاقالة
بعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة
يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير
كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل
الاجزاء كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل
الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي
ان النبي عم دخل على بريرة رض فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا يجعل
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة وتعبدا
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد
لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة
ولو كان لها الحكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء شبيها
بالقضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات
هو الاصل كالاداء فان قلت لم تذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام
من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وتجد اداء القرض قضاء فما
الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل

سليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما الفرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء الفرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعادة حتى لم تجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اى كالاداء انواع قضاء محض هو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو نوعان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا تدركه العقل الا بتوفيقه وما هو في معنى الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جار لقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التأويل غير صحيح لانه تع قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرء بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل

وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والخبر بمعنى الامر يعني الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظ بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر في الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فائتة عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف وجبت الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه انه لما ثبت ان الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم نعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمحو بها السيئة

فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء
الله اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق قوله
تع عز وجل وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه وهو الاطاقة كالتصدق
بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او بشرائه بنية
الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات ايام
التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة
مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول الذنوب بها فراو
والاثام ولتكون ضيافة ابتدع من طيب الطعام لان الناس اضياف الله تع
في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة لتكون اول
تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون
الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام
القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان قيل اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون
التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلنا لم لزوم النسخ من النقل لان
الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض
ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان
المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل

صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي
مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة
على رد العين لانه حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك
على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل
وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله
او بالقيمة لكان انسب فان قلت بهذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء
الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر
فلم لم تذكره هناك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان
النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا تعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص
بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان
الجناية عمدا واحتمل القصاص لا تضمن لانه مثل له صورة ومعنى فكان هو السابق
واداء القيمة في هذا النظير قضاء يشبه الاداء فكل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء
لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء
ايضا ولفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية

ثوبا او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فقط
واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه و
لا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فزاحمت المسمى حتى يجبر على القبول
اى قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اى بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يجبر الزوج لان
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف
يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قيل
لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا
قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لا اصل فيها باعتبار
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد الاول لانه ما سماها وانما اعتبر
لان تسليم المسمى لا يمكن الا بها وغير هذا اى لاجل ان الكامل مبني على العاجز قال ابو حنيفة
رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ
يده عمدا فللولي قتلهما اى يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما
جنايتان عنده وخالفاه في الاول اى قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانهما جناية
واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان
اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء
وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطا

والآخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لان
القطع انما يكون جناية اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساوات وفي القتل بغير
القطع مراعاة المساوات في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع ثم القتل مراعاة
المساوات في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك
صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قيل كان
ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يلزم المصير الى القاصر
عند امكان الكامل قلت لم يتعين عليه القتل والقطع لا ان يقتصر على القتل لانه
وجب حقا له فله ان يسقط الكل عفوا فكان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء
بعض الدين وابراء الباقي ولا تضمين المثلي اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال
ابو ح رحمه الله في باب ضمان العدوان ان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء به اذ قبله يحتمل وجوده
وعند ابي يوسف رحمه الله لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب
والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه
وقت وجود السبب وجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب انما تحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد
رحمه الله تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يعتبر

ولا نظر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له
يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن
فيهما بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الش رحمه الله
يضمن فيهما اي يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر ولا واحدا والحر منافعه كونه
ونحل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبس قيد
بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على المثل الكامل وهو الساتي بل بناء على الاختلاف في
زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد
مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالحيوانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حيث صلحت مهرا لانها مخلوقة
لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال
اذ العقد لا يحل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين
العين والمنفعة والمالية للشي عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة
والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز
ما قامت هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت
في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان

بالاتلاف لكونه ليس محل العقد وورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك
منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار
ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم
للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة تجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما
والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قبل من عليه القصاص
لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الش لان القصاص ملك متقوم للولي
لان النفس تضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على المالية ولنا ان ملك القصاص
ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها نتيجة ما يقول القواعد قلنا
وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو ح رحمه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا
على القاصر ولا يصح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المفرع عليه
والظ انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان على انه طلق
امراته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا

ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن
والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لشرف البضع لمراة تعظيما له لان ذلك المحل له
خطر كخطر النفوس وما يملك بها لا تعظم واما عند الزوال فلا تقوم ولهذا
صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بدل الخلع بدلا لا عا
ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال
لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك وفي لهذا
لو اتلف مال انسان بلا شهود تضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم
لا باعتبار اتلاف ملكه فقد تقول بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه
مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة ثم ذلك النصف فاشبه الغصب
ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم والشارع حكم على الاطلاق
ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم
ان الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا
له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث
كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا اختلاف بين العلماء في انهما
بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري

حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح
هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى للعبد بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما
هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا
وامر به ونهى عنه لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن عند لولا لبه فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه
لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير
ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في
النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا
لمعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالصوم للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن
لكونه اتيانا بالمامور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي تدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل
السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا او لا يقبل وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا

او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان لم يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون
ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في
هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى
تحصل قسما ثالثا والثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول وتحمله
فيكون من النوع الثاني كذا قاله البعض رحمه الله اقول فيه ابهام لبعض ان قحطا او يكون ملحقا
لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره
او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهو ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره
كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها
وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم تجعل كلا واسطة لكانت
حسنة لغيرها كالنصر لو هذا امثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ولا وصفا
لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار باللسان وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه
مع اطمئنان قلبه على الايمان وصفه ولو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا
فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود
محل تقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على
تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض
والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة

والزكوة مثال ما يتأدى به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت
حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع
النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله
كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا
بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد ولما كان
هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه
العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار
العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره
معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن
اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد
من قوله لعينه ان منشأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد
بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير
اما ان يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى ويكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به كالوضوء مثال ما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء
الصلوة وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال

لما يتأدى بنفس المامور به والمولبس يحسن فى نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا
بواسطة اعلاء كلمة الله تع او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما حسن
لغيره لان اعلاء كلمة الله تع ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو حصل الاعلاء او الدفع مصدرا
للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص
بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول
واقامة الحدود فانها ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة
الزجر عن المعاصى وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا امثال
للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل شرائط القدرة التى يتمكن بها المكلف
من اداء ما لزمه ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذى
حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضه حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذى لا يتأدى
بنفس المامور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا لحسن فى شرطه فتخصيص المص هذا
القسم بما يكون حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغى فلو اقتصر على قوله او يكون
حسنا لحسن فى شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا
للاقسام فلم اورده فى الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل
من حسن الغير فناسب للنوع الثانى وفى قوله والقدرة التى يتمكن بها العبد دلالة
على انها متقدمة على الفعل فيكون المراد سلامة الالات والاسباب لا القدرة
المستجمعة بجميع الشرائط فانها مع الفعل بالزمان لا قبله اعلم ان القدرة على نوعين

قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهى القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط
فهى مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت
يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا
يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء
على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل
مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وهى اى القدرة التى يزداد
بها حسن المامور به نوعان مطلق يعنى من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن
به المامور من اداء ما لزمه وهو اى هذا القسم من القدرة شرط فى اداء كل امر
اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل
ان يقول فى عبارته مسامحة لان الظاهر انها راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم
انقسام الشىء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى
فى ضمن المقيد يلزم التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة
انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واى حاجة الى هذه الضرورة

وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهى قدرة
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهى سلامة
الالات والاسباب فهى سابقة على الاداء
وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به
الوجود عادة كمن ادرك على سعة
الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
يظهر اثر هذه القدرة فى لزوم الاداء
لعينه وقدرة يصير الفعل بها فى حيز
الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه
يظهر اثرها فى لزوم الاداء لخلفه

ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان ذكر لفظ ممكنة لكان مطلق او في اخر
لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها
غير ضيق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم
يوم يجب قضاؤه في النفس الاخر وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما
ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط
لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء
بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف
آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا
غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها فيصل تلك الصلوة الواجبة غاية الامر
اثبت مماثلة الاولى قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط
توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره
في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن من الاداء حقيقة وهي
تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او
طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قبل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزم
اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في الوقت لوقف الشمس وامكانه عقلا
وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام

لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا الآية انما اهلكها حيث
شغلت عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها فجازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك
ما فاته وتسخير الريح بدلا من الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يقول عمر السوق
وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم
تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه
عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة
ثم يحنث ويلزم الخلف وهو الكفارة فيكون تماما لان
المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزم وهو القياس
لان الوقت فات والعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
ولا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا النوع ثان
من الشرط الذي يراد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة
ليسر الاداء على العبد يسمى بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لانها يثبت التمكن
ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر
بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه لو اوجبه الشرع
بقدرة ممكنة لكان جائزا لكن اثر العباد الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض
الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرط

في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة
عن المحبوب امر شاق وههنا وحدوث ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها
شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان
الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قيل بقاء الاسم
مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالزاد في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر
لا يبقى بدونها فان قيل لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك
بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلنا ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر
واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء
اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك
واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدر الشرع بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر
والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة
ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا
وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي رحمه الله
لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة قيدنا بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا

لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة
باقية فيها تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه
يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة
اليسر الا ترى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب بعضه في الارض بدون الخارج وهو
اسم اضافي لا يمكن اجابة الا في النماء الحقيقي فيشترط قيام سعة الاعشار في وجوبه وكذا
يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه
ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا
حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء
الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد
لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب
في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي
واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من برا وصاع من شعير
فيقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق

الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة
الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول
المط وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل يصير الموصوف به اهلا للاغناء
اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة
وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وقال
صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اي المامور بالمامور به قال بعض المتكلمين لا اي لا
حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء
شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت
صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما
اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال
باتيان المامور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب
عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم
يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا
خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا
اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المامور

وهو ما روي عنه عليه السلام
سئل عن رجل واقع امرأته وهما
محرمان قال يريقان دما
ويمضيان في حجهما وعليهما
الحج من قابل
نسخة

غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به هو
الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب
الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهو يقول يبقى
لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان
صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز ولنا
ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما
تناف فلا يجوز اضافته غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله
من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا
التقدير انه ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم
النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حينئذ كان يكون حكما اخر ثابتا بدليل
منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة
على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة
وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان
الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا الوقت به يسقط عنه اتفاقا فاما

مطلب الامر نوعان

الفرض

فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضعه بالنقض
دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما وجد
في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء كان ولو اقتضى الفور
يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضعه بالنقض اي ناقضا لما وضع
له وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه قلنا لانه يجوز الفعل في الجزء الثاني
وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت لو مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم
الوجوب فان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته وبمجرد التأخير لا يكون
تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر
يأثم والموت فجاءة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله تعالى
لا اليه ومقيد اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله
الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت
وفسده بالاداء لانه ليس شرطا للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا
الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف محل والمحل شرط

والقضاء

للاداء

فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له
ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز
الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل
ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان
تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول
واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا
للوجوب وللاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت
الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته
لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدى والاداء والمدعى سببيته نفس الوجوب والاولى ان يقال
ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على سببية الوقت فان قلت لا مناسبة
بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب
في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات
سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب

حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك
غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي
تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع
شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل فذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب
في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات مع النية نهارا
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما
في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا
الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم
الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلت بعد
الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح ثم ان
الواجب احدها لا على التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد
تقرر السبب ووجوب الاداء لزوم في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة

فان الجزء الاول شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقدير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب
لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة
وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر
الوقت واللازم باطل ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول
ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل الاداء به فبعد الشروع والاتيان بالقول وهو اما ان يتصل
الى الجزء الاول يعني ان يتصل الاداء به يتعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما
يلي ان لم يتصل الاداء به تنتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو
بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر
الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب
ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر
عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لانم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي
ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب

الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة
الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء
الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى من التطويل الاعمى والى الجزء
الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان يتصل
الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى
الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
للضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قيل فالقول بكون
الجزء الاخير سببا للاداء بعيد اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لان القضاء يجب بما يجب
الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه
ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة ومن حيث انه
مقصودة ولكنه يجوز قضاء باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل
بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى عصر امس
الذي وجب في الذمة كاملا بضرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي الوقت الذي تتغير
فيه قرص الشمس من عصر يوم لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان البعض فيه
فينبغي ان لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته
بل باعتبار كون العبادة فيه تشبه بعبادة الكفرة فاذا مضى جانب الاداء من الفعل كان الكل كاملا بخلاف

بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب
في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم
الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس
مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا
الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا
فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا
في الاصل كان ما يثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل
كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب
في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين
يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض
ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء
الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه
غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة
الوقت واذا ضاق فقد زال التوسعة فينبغي ان يسقط التعيين فاجاب بانه لا يسقط
لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند
الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد

نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك
الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد
ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث كما ان الحانث
في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين
بل له ان يفعل الآخر ويكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته
وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان
فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة الحكم الى السبب لانه
حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء ايضا الا انه
لم يذكره لانه يشعر فخر كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا
لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما
بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فيترتب عليه ان لا يرد عليه
الكافر اذا اسلم في بعض النهار ولا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل
فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والثاني المعيارية على الكل الى الشهر دليل
السببية لان ما هو مضاف له ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء
غير مشروع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن ينتقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية
كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا
فلا يكون غيره مشروعا ويؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا الشرط

بنية التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي رحمه الله تشترط نية فرض رمضان لان
وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فتشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة
العبادة كما تشترط باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان
والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي مطلق
نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة
غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق الصوم فان قيل نية
النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلنا الاعراض انما يثبت في ضمن نية
النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف
يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم
لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قيد به لان عندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر قد تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له
الرخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب
الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر
في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض
فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز
فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت

وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف لكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على
ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض
متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية
والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني
وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخصه لمعنى يخصه فلما كان له ترك
نظرا الى منافع بدنه فلان يكون له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى
والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح فيه نية النفل فيه كما في شعبان فقيد بالنفل
لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن صوم
الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا
كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا
فقط واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي
صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون
من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين
من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن اشتبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت

او وقت لذلك الصوم ولذلك يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لانه
تعين وقت المنذور وحصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو
حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه تبييت النية اي النية من الليل لان الكفارات غير متعينة
للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع
عن القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك في اول النهار محتملا للوقت وعن
القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما
مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة
يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد
كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج
كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله وهذا بيان
لاشكاله من وجه آخر وهو ان الحج عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار
اشهر الحج من العام الاول اداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجب موسعا ويجوز تأخيره
عن العام الاول الى اشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت
ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما
لم يجزم بما حكم به فان ابا يوسف رحمه الله حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه
كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك
العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم

عند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد رحمه الله لا يأثم الا اذا غلب على ظنه
انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول
اللهم اني اريد الحج لان الظاهر من حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر انه لا ينوي النفل فيتعين
الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا بتضييق الوقت
بانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين
ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء
النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تعارض الصريح وقال
الشافعي رحمه الله تلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر عليه في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر الدين
اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر على النفل
لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قيل هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل تحقيقا
الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون بالامر بالايمان لان النبي عليه السلام
بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فامنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر
وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فانهم قد اثروا الدنيا على العقبى
وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك

على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا
التأويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في
وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض منهم الشافعي والعراقيون
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان العبادات واجب عليهم ثم لم يريدوا بذلك ان اداءها
جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون
بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان الايمان اصل العبادات
فكيف يتعلق وجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا كان
به الحرية فكأنه لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدليل المستقل
والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون
بتركها لقول النبي عليه السلام لمعاذ رضه حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم
خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب
على الاجابة بالايمان فيقيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا
محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب وضده اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف فهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل

مطلب النهي

وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر
والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف في الجنس
قرانه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا
وشرعا منصوبان على التمييز عن نوعان لان نوعية الشيء تكون باعتبار امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وذلك نوعان ايضا وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك لان
الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا
ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل
هو قبيح لذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف وانما قبح شرعا لان
البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم
بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه
في ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها
والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف لعدم تصور الانفكاك عنه
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء مثال
لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد
الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه بمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي

لان وطي المنكوحة جائز والانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدونه والشغل ممكنة بان تأذن مالكها فان قلت لا نم زوال
الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما
منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف
صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع
في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا و
محظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير
المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة
ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت
غدا او كان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المنهية فانما وجب قضاؤها
لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يحج ولم تتقيد بالسجدة والمنهي
فيما هو الصلوة والمضي فيما يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا
للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهو ابطال العمل
فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك وجب

صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا
بالكراهة كراهة التحريم وهى ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثانى
مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف هف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر
مستحل وطى الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان
حرمته ثبتت بالاجماع كذا فى شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطى الحائض اذا كان
مكروها كيف تثبت حرمته والنهى المطلق عن الافعال الحسية وهى ما لها وجود حسا من غير توقف
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم
الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل كلا فانه يقتضى القبح لغيره كالنهى عن الوطى
حالة الحيض عن التجاذ والدوب كراهى وعن المشى فى نعل واحد فان الدليل دل على ان النهى لمعنى الاذى
والتشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اى عن الافعال التى يتوقف
معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع
والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال
او بالمنفعة والشرع زاد ... اهلية ... العاقدين ومحلية
المعقود عليه وغير ذلك وفى تمليك المنافع بعوض اداء الاهلية والمحلية وكون الثمن
معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا
قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عدد تم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها
افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصاص

ص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه
وكذا الزنا من حيث كونه وطئا فى القبل فى غير الملك بلا شبهة وكون الشبهة اما فى الفعل او
او فى المحل موجبا للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فى كون
القسم الافعال الحسية بما لم يعرف الا شرعا فيه تجويزه فى غير محل العوارض فيند فع
الاشكال على الذى تتصل به وصفا اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى فى وصفه يعنى يبقى
المنهى بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون
مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت
بعينها ومما ذكرنا يعرف اطلاق النص عن قيد المطلق وعن الاستثناء ايضا يجاز
تحل فان قلت النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما
اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدوه
اعتبار جهة وهى كونه اشد اتصالا به الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه نفسه التحريم
بقسميه من غير نظر الى كونها وصفا شرعا حقيقة المتصل به وصفا بالذكر لكونه
اشهر لان القبح يثبت اقتضاء للنهى عنه فلا يتحقق اى لا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل به اى بذلك الوجه المقتضى وهو النهى بيانه ان النهى عن عبادة ابتلاء فلا بد ان يكون
المنهى عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب وبين تركه فيثاب
ولو كان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهى عن
المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فيبطل النهى فيعود على موضوعه

المقتضى وفيه ابطال للقبح المقتضى

بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون النهي عنه محكيا والمقتضي وهو القبح محفوظا و
وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع
في المنسوخ بناءً على ذلك النسخ فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناءً على الامتناع
الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه
مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي
عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون نسخا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم
المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان بعد نسخ كلف
ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاءه ووقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال
النهي اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان حسنه ليس بصحيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما كان
مشروعا في الجملة ولهذا اي لهذا التفريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اي من كون النهي
عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال
وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين او للمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا
باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول في

وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض
لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان
الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر
ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزم غير مشروع بوصفه وهو
الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف
والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها
ثمنا تفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود في البيع
المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف
لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللآلي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام
الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان
هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود
مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم
محله اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك
من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان
انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم

فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلت ثبت شرعيتها بتقرير النبي عليه السلام
في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت انه عليه السلام بوقوعه
في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا
اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة من
سؤالا وقال الشيخ رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق
الى القسم الاول اي ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره ولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل ومفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر قلنا
الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب
الاحكام عليه فان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي عنه
قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي
فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله
قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من
قال نهى الشارع لا يقتضي القبح ومتى من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا في الامر
في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان

لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه
مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا
فانه مشروع باصله ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي رحمه الله لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة
والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ
والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام
قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد
وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه
حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد
الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قيل كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي
مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني
اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
تظهر في ملك الاكساب ووجوب الكفارة ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتوصل بها الى
الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت
بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات

والغائب ملك المالك في العين اذ لو لم ينتف لاجتمع البدل والمبدل عنه في ملك شخص
واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لغيره
ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان
بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده رح لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه
اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي
سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل
العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون
سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا
اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم
على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال
الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان
المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد
زوال العصمة بعد كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل
الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء وكانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب
في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير

بحث العام

معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه
ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل
وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم
على الجمع فما يتناول اي لفظ يشتمل بالوضع لم يذكر الوضع ههنا اكتفاء بذكره في الخاص
وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد
المتضمنة كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل
واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقط ما يتناول افراد الجنس
شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل
الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق
البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون
لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا
الحجة بقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الش رحمه الله موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص
كما قال تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن
اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على الناس والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول
لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب

مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى
سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل
دون العلم قلنا ذاك احتمال ناش عن دليل وهو القطع لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره
لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص اي بالعام
هذا التفريع لكون العام موجبا للحد لوله قطعا كحديث العرنيين عرينة واد بحذاء عرفة تصغيرها
عرنة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون فقطعة ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي
وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة وليشربوا من ابوالها والبانها
ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم
قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث
خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا البول لان البول عام متناول
ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المتخصصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن
العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة
بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت
في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير

الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني اوصى بالفص خاصة لا
آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت
المساوات بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكره شمس الائمة في زياداته
وفخر الاسلام في البزدوي والسنة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة
والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهي ان الفص عند ابي
للثاني سواء اوصاه بكلام موصول ومفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حيوته بل بعد مماته
فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد رحمه الله
اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا به وتخصيص العام انما يصح
موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة
لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة
من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما
لكنه تشبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه المراد به الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على
والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف
على قوله فجوز تخصيص المسئلة من ترك التسمية عامدا حالة الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي رحمه الله
وهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام

قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم والقياس على الناسي فان قلت نسي اسم الله حالة الذبح
يجوز اكله اجماعا فيحمل على العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة
قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز
اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بها النسيان
لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة
بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا اتاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل
الله تعالى الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله
كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم
بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذي ولكن لا يطعم ولا يسقى
حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي رحمه الله لان الجاني قد خص من الاية
بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الاطراف فانه لو كان
عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فكما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما اي
لان قطع ولا تاكلوا مما لم يذكر وقطع ومن دخله كان آمنا ليسا بمخصوصين فان الناسي غير
مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام
الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص بنص من الاية الثانية بما ذكره من الحديث
لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مخصوص فمعناه لا يسقط العقوبة

في

في الاخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والاية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم
ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قيل الاستدلال بالاية
مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع
في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل
واما اذا اسلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز
عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في
حرم مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد في
البيت فاسد لانه يعكر تفسير الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس في
كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب
فان قيل خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص
وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي رحمه الله واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل
لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله
لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح وللقائل
ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله
فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل
وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول
هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يقال

المقارنة شرط له اول مرة لا دائما لا اختلاف في ماهيته كذا قاله الشراح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل الخصوص لان يصدر عاما من النبي صلى الله عليه وسلم ثم يمكن ان
لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض
افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول
كالربوا خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد
الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير الخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة
قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد
كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من
المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة
رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة
فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز خصوص بالاجماع عملا
ويشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما
لبيان ان الخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما
مستقل بنفسه فان كان الخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول
فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا يتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان

معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا
مجازا ولا يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل
لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم
يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم
الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه فباعتبار الصيغة
واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا
فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي حجة اذا كان الخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص
بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يتخلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال
العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قيل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وفيهما لا يصح
التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم
خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاصل الدليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو
المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل
ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان لا ينعقد
هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو ح رحمه الله
في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلت
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فا

وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا
في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم يجعل ابو ح رحمه الله كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في من جمع
بين حرة يصح نكاحها وبين حرة لا يصح كل المسمى مهرا للتي يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر
من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزيه المحل والتقابل
لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة
نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون
رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالخصوص الذي له شبه
بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا
من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية
شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
الشرط وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان عين محل
الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء فقيد بقوله العبيد
وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس
لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة
الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار

الحكم فيصير الثمن مجهولا كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما وفي الثانية
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا حصة هذا
من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيهما دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيهما
فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم
العقد في العبدين وهو خلاف القصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي
ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج
فيتحقق جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم
اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني
وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص شبيه
بالاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا
اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا
لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف
الى حر وعبد بثمن واحد فانه يبطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد
واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض

عبدا وهو تبطل لجهالة الثمن وقت البيع قيّد بقوله بثمن واحد لانه لو فصّل الثمن بان قال بعتهما
بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عند هما خلافا لابي حنيفة رحمه الله وقيل انه اي العام
بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص في كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين
اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه وصفة غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط
بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص
وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين
بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحي بحصته لان الجهالة حصل بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام
العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف هو ان دليل الخصوص ان كان
مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل
فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين انهما ذكرتم
اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف الخصوص والعموم اما
ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون
اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا انا ... وان لم يكن من

من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا اختيار فخر الاسلام وتبعه
المصنف الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندكم
قطعي الدلالة فيما يتناوله والا اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة
الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه لا يتبين شامل للجميع فضلا عن القطع
وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله لما هو
محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام
المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد
صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري
في بحث جمع الاسماء الحسنى في تفسيره انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام معنى لا صيغة
مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالات ما
وربما قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع
آحاد لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا
فان قلت اذا لم يتناول فكيف يصح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت
من حيث ان مجموع المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت
لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم
على الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم

مطلب من وما يحتملان العموم والخصوص

فكل من زاره يستحق العطاء، واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد
وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق
كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني و
تريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان
للشرط كما في قوله عم من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير
ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم يقول من في الدار يريد واحدا والاصل
فيها العموم يعني الكثير الشايع في استعمالها ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان
تستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان قيل تحتمل ان يكون
عاما العموم صيغته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض المعاني لم يكن
من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما اي كما وضع ما لان تستعمل في ذوات ما لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة
فان قيل اذا كان من مختلات فما وجه المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمتين في
ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام
واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا هذا متفرع على كون من
عامة فان قيل كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض
فكان ينبغي ان يعمل بها كما عمل بها ابو ح رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقه فهو حر

فهو حر وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان
دون التبعيض تحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص
فلا بد ان يعمل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تع ومن
شاء الله تضليله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تع قيل الاولى ان يقال
في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من
عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كانت من للبيان من لانه لما علق عتق كل واحد
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من
عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا على تقدير
تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بالكل على الانفراد امر
باطن لا اطلاع عليه والظاهر تعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها
من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه
وح لانم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة
فان قيل على هذا يلزم من قوله تع فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا
بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وما يجيء بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اشار اليه صاحب التيسير

بقوله وما في الغالب للاكل والغلبة علاقة الحقيقة وكذا من يحيى يعني ما كقوله من منهم من يمشي
على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان استعمال ما اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل
تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها
دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول
كل فرد على الاصالة ومتى تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها
اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد وكيف تزوج كل امرأة ولا تعم
الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم
كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول و
الكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق
كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما
اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت
يقع فيه التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي
كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل ضرورة عموم
الاسماء قصدا وكلمة الجميع هذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا

كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفل الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بالحقيقة فيما
اشبهه الجماعة بالدخول اولا فان واحدا اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى استحق
الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في الاكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه
وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا
ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع على الدخول اولا وليس
بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة
كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل
التام لانه للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول
في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص في كلمة من يعني اذا قال من دخل

مطلب كل للاحاطة على سبيل الافراد

اقول حق العبارة فاريد منها الخصوص اي القرينة

هذا الحصن ح لا فلو فرض النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن
بمن سقط عمومه ولان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم
ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى
من تخلف فلم لم نعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لانه في قوله من دخل يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى
التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فاريد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كلهم النفل لدخولهم تحت عموم
هذا المجاز قلت قيد بعدم المسبوقية بالغير مرادا في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول
خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي
والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية
نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة تعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة في من قرأ بالرفع
فانه عام وتارة لا تعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة
لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله تعالى على بشر من شيء
ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب
الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم تقترن بها

بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة
على الوحدة والكثرة والنكرة والدال على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة
في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق
لان التاء لا يدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد
النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الش تعم ولقائل ان يقول نقل عن الش في امثال
النكرة انه يشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم
ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان النكرة
في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن ومن قال لبعض
ان رجلين سمي الش رحمه الله المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين وظن عاما وبانه اراد
اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليهم فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار
اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت
من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو
فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة
ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلق الله تعالى كذا في الصحاح فلم تتناول

أحدهما بيان

الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيهما ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي
بان اسم الرقبة ينطلق على اطلاقه على السليم ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا
آدميا مجازا وبانهم اجزوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجى
الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن الجواب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة
في الكامل مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق
ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله
ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة وهو المتكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في
النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من قولك رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة
قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة صدقها على
كل فرد من افراد نوع الموصوف بدون غيره الشخص الواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم
الصفة ولم تجعل الصفة خاصة كخصوص الموصوف مع كان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة
تابعه قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل والصفة محكمة في كونها عامة فحمل
المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل
دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت
بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان لم

فان لم أن يتكلم بجميع رجال كوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فلان يتكلم بواحد سواء كان من
الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا
لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة
يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها
عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدني لا يعم اعلم ان هذا
الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا
تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
ثم تزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قبل هذا الحكم مختص بالاستثناء من
النفي وكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بالعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة
فالاستثناء يكون لصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول
واحدا ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب
المخاطب الجميع عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخيار المولى في تعيينه المراد من النكرة
هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق
وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف
الى المخاطب لا الى النكرة التي تليها ولهذا اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي
فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا اما موصولة

او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب ثم وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا تقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصف بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدى محتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود والى المفعول فيه فى الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد من خارج وفى الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه تو فر الدواعى لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية لما علق العتق على ضرب المخاطب والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض وكذا اى كالوصف العام فى افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة

الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا لا تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغى ان يتناول الكل عند الاطلاق ويحمل الادنى كما يوجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فيحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا وذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا احمل اللام فى قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفى خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق وعلى ان البعض مراد كما فى قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن ضمن لفظ اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعنى لو بقى الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد فى افراد الجموع ليحمل اللام عليه

ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فحمل على الجنس مجازا فاذا حمل
لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا
على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا بالجمعية
لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قيل لم يجعل اللام لاستغراق
الجموع قلنا لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثة ولا يتناول الواحد والاثنين وليس
كذلك لان عموم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم
ان عمومه عموم الجنس و النكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه
بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه كاليسر
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسر فيه وهو معنى قول ابن عباس رحمه الله لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام
في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها تحتمل هذا المعنى كما تحتمل قولنا ان مع الفارس
رمحا رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قيل اذا حمل على التاكيد فما وجه ان مع الفارس رمحا
قول ابن عباس رحمه الله قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين
وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت

ثم عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه واعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة كقوله تعالى وهو الذي نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من
من الكتاب وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى والهكم اله واحد وما ينتهى اليه
الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو
فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما
واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمراة
والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة
اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي في ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنا
كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان
ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع
ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ومالك اقل الجمع اثنان لقوله
تعالى هذان خصمان اختصموا والمراد طائفتان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث ان للبنتين الثلثين
كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وثبت

بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين
فوقفنا ان للاختين حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى قوم باعلى اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع لان
الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل
تبع الفرائض او على سنية تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم
على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام
لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصليين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة
بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه لقوله فاسعوا وأما المشترك اى المشترك فيه
لان المفهوم مشترك والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا
ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود واحترز به عن العام على سبيل البدل
احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل التناول من حيث
انها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج ولا اعتبار ان اعتبار من حيث الوجود
واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام وبالاعتبار الثانى مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا الثور
والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحدود احد الامرين

الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وذلك لافراد متفقة الحقائق او يتناول
افرادا باعتبار معنى لكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض
والطهر وحكمه التوقف فيه اى فى المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم سوى العموم ولبل مرجح لاحدهما
بشرط التأمل ليترجح وجوهه للعمل به اى بالمشترك كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا
على الجمع كما يقال قرأت الكتاب اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلا
موجود فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم وينتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض
عارض كذا قاله الشراح والقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء
بمعنى المفعول واما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا انتقال
الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو ما لا يكون
اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب
لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء وهما اسم
جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم والطهر واعتبار كونه فى الاصل مصدرا او مستعملا
فى اتى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متناول الطرفين من الاولى ان يستدل على
كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف للياس عن الحيض
دون الطهر فيعلم ان المراد من الاصل هو الحيض ولا عموم له اى للمشترك عندنا يعنى لا يستعمل
المشترك فى اكثر من معنى واحد وقال الشافعى رحمه الله يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه

عند النحو حسن العرابي لا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة وفي محل النزاع ارادة كل واحد منهما معينة على ان يكون مرادا ومناط الحكم
واما ارادة كليهما فهو جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد منهما معينة
المعنى في عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي رحمهما الله
المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى المثل
معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا الزام
محمد لان الشافعي رحمه الله يعمم متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة
بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل
فحمل على العناية بشان النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ
الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قال قوام الدين الاتقاني في شرح المنار
بان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف
بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال
زيد وعمرو تضرب على معنى زيد تضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احد الضرب الاصلي
الى السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب ولئن ان المشترك اذا استعمل في المجموع بطريق الحقيقة او
بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني

الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لا يراد
ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع قلنا
مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل
منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل
واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط الانفراد والاجتماع يستعمل تارة في هذا من غير الاستعمال
في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة
ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا له من بين الالفاظ كما يقال اياك
نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول
فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله
من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما
فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس تسمى مأولا وكذا
الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوهها بضرب من التأويل بلا خلاف مع ان القيدين
منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب

مطلب المأول

لبنا لب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون آية او خبر الواحد فح يدخل جميع اقسام فيه
ولقائل ان يقول المراد من المشترك لا اصطلاحا لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى فيكون المؤول نوعا من المأول وهو المأول من المشترك لا المطلق المأول الذي في بيان
اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه تغير دلالته الوضعية بالتأويل
فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا تكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول
من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله
فان قيل في المأول تبين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار
المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض وجوه
المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع حملناه الى الحيض
وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم
حملناه على الحيض لئلا ينقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر
الكلام كقوله تع احلنا دار المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول
من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قيل في المأول لابد من اعتبار
شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت
لا نم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه
المعرفة اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن تحرى جدر ما فغلب على ظنه

النوع

فغلب بيانه

مطلب الظاهر

ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزم اعادة الصلوة
لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت
به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم
لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى منتفيا اليه للسامع اذا كان
من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد
السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص لان النص فان الظهور فيه بمعنى من المتكلم لا بنفس
الصيغة كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر في الاحلال والتحريم فان قيل
كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره
اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض
لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار للاحتمال

مطلب النص

غير الناشئ عن دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد
غرض المتكلم والكلام مسوقا له بالقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون المعنى الزائد غرض
في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو
قصة فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشارح

ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت
فلانا حين جائنى القوم كان قوله جائنى ظاهرا لكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو
قيل ابتداء جائنى القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه
مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان
عدم السوق شرطا فى الظاهر لم يغفل عنه الكل عادة ولقيدوا فى هذه هذا القيد وقال
الفاضل ليس زيادة النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بزيادة وضوحه
ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى هنا كلامه
ولقائل ان يقول قوله المعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره
ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولانه انه غفل
عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا ان الاية المذكورة نص فى بيان العدد ولانه
سياق الكلام وهذا يقتضى ان يكون السوق شرطا فى الظاهر والا لما صح تمثيلهما وانما ذكروا
عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على
احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اى ذلك التاويل فى حيز المجاز وانما قال فى حيز
الى عدم انحصاره فى المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور فى النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى

مطلب المفسر

اولى واما المفسر فازداد وضوحا على المعنى على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان
ذلك المعنى فى النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره
بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر فى سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض
فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص
فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان
سجودهم فصار نصا فى ذلك ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ ان
صح فيجوز لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه
مفسر فلا يضر ذلك فى التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم اعلم
ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال البعيد
وظهور لا احتمال الغير اصلا فالظاهر فى المرتبة الاولى والنص فى المرتبة الثانية
والمفسر فى المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها فى الظهور والمحكم فى هذه المرتبة الا انه

مطلب المحكم

اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن

ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته
ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره
وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الأقسام بيّن
نظيرها فقال كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في
الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون
حلّ الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فردّ الله تعالى عليهم وقال واحل الله البيع وحرم
الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
والظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا
وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احديهما كيف
يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض
فانه عبارة عن تقابل حجتين لا يقتضي احديهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا
متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله
تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح
ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما
تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار

احبار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للنحو الا اثنتان وثلث او اربع
ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات
وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية
الجمع بثنتين وثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنين اثنين وثلثة ثلثة
والمفهوم ان ياخذ كل واحد درهمين وثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى ومثنى
نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد فالجواب عن الثاني
انه لو ذكر لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد
ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء وبدون التجاوز عنها وهذا
المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله المص في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع
بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة نص في ايجاب الوضوء لكل صلوة بصيغة
وسوق الكلام لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة
الفجر اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل
التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه لو تزوج امراة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما في المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال
المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل
ان يبحث في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك

بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا و متعة فرجح كونه متعة وقال بعض الشراح مثال التنافي
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تع اقيموا الصلوة فانه ظ
في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت
يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تع ان الصلوة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكم في التوقيت
فترجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة
فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والوجه
من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني
في وجوه البيان بذلك النظم اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة
الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نشأ من
ان شاء الله تع غير الصيغة بالجر لا يصح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه ويفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة لعارض هو الصيغة وهو فاسد
بل هو بدل من قوله لعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي
مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة
لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني والاستعارة البديعة في المشكل وازدحام
المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه وتنظيره الخفي المختفي

مطلب الخفي

في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير الصيغة ومثله لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد
بل هو علامة للخفي وتاكيد لخفائه اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي
وجد بان يتوافقان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد قبيح وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان
الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطفا على ليعلم المراد كاية السرقة
وهي قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما
دون النصاب للسرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي
رحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر
اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش
اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى
حكم السارق في حقهما لعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول
دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بطريق الاولى ونقصان

فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن منه او سرق مالا آخر
لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرز فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
والشافعي لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال لا قطع على
المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة لو فيما بين الحديثين

مطلب المشكل

واما المشكل هو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله
حذف البعض الكلام ههنا وفي سائر اقسام البيان عن لفظ اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه
هو المقسم وذكره في تعريف الخفي يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا
لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ
الاشتقاق فيقال اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول
الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله فيقع في ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر لو وجد في
كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد
التامل عرفنا ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح وقال
البعض لان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا
اذ لا اشتباه في نفسه انما الاشتباه لعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تع
فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تع انى لك هذا اي من

اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله انى يحيي
هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل ان الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر
انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله
الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور
المراد من قبيل المأول والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تع قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من فضة
فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في صفاء
الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو
ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد
كما تأملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة
او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اضطرب بائر

مطلب المجمل

الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني
اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما
في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان
خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني لا يكفيه ان يكون اشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان

سبب الاشتباه ولا خفاء فيه لعدم فهم المعنى لانه لم يعرف لفظي اعلم ان تعدد المعاني اتفاقي
لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل يرجع
الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عليه السلام الربوا في الاشياء
الستة ثم عدم قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما صح
ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف
على المعنى صار مأوّلا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام النص لا يخرج عن الاشتباه لان
من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فما صح البيان اذا لم
البيان فيما كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد بالطلب
المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فهو صحيح لكنه لانهما بهذا المعنى لا يختصان
بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا فقوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب
ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول
تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها
النبي عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام
بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر النص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة
لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت كيف

نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه
فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت ثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه
وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منهما ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام
الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا
في الاخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في
حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام انتهى ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة
الصحابة واهل السنة والوقف عندهم على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور
لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من ابتغى المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من ابتغاه ابتغاء
الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخين يعلمون تأويله والوقف غير واجب على الله تعالى لان الراسخ لو لم يعلم تأويله
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن
لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة
في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلم
اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى ومنه المقطعات في اوائل السور وهي
الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كهيعص وق ون وحم والم هذا متشابه
في الاصل وقد يكون التشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة اعلم ان الحكم الذي ذكرنا فيما سبق من

انما بيان

ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد بحسب الصيغة
من بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك
الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة فهذا هو القسم
الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان
الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه
من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع
شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل
استعمل فيما وضع له ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك وان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به
والمنهي عنه عام في المامور والمنهي اما المجاز فاسم اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت
التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة والزائد
لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة
بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به ضرورة انه لا مناسبة بينهما كا

مطلب الحقيقة

مطلب عرف خاص عرف عام

مطلب المجاز

كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل
لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء فكونه لغوا ارادة
ايضا وهو غير ما وضع له ويحتمل انه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز
عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع
له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه
مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة
فانتقض التعريف قلت قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه
يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له
والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ
الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجاز في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الحقيقي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة
في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وحكمه وجود ما اريد به خاصا كان
كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي
كما سيجيء وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما ثبت
المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتجاوز الى العموم فيه
كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي رحمه الله وهو منسوب الى بعض اصحابه وخصصه الصاع بالمطعوم

التعريف

ما وضع له

مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان
عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه
بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات
او اللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تع والله منزه عن الضرورة فان قيل
المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران كقوله تع فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة
قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم
بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم
منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض
الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى
فغير ملفوظ لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل
لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا
اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله
عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف
ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد
ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من
المطعوم وغيره فاذا ثبت ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة

بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع فقلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل
عموم النكرة المنفية وكونها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح
نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال ليس باب
ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل
فيكون العقد في قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما نعقد اي لربط
وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط
البيع بالشراء لاثبات الملك وهو اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد
بعضه ببعض ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط
اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين
المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو
قصد القلب كما ذهب اليه الش واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على ماض
يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرى على اللسان من غير قصد
تسمى لغوا والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم على الوطي اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الش رحمه الله لان النكاح مستعمل في الوطي
كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تع فانكحوا ما طاب لكم الا ان
استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المص تبعا
لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد

مطلب مهم في تشبيه الحقيقة والمجاز

ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتناوله عموم غير انه يراد
كما سيأتي في مسألة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو
لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا
وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان الاستحالة بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور
في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار
معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال
لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال
كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز مح فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار
الثوب المرهون ولبسه قلت لم يلبس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به
فلما اذن به زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى
المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اعني تعذر صحة هذا
الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر

مطلب ذهب الشافعي الى جواز جمع الحقيقة والمجاز

بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما
في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة
فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوى
وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والمص تمسك كما سمعت وللقائل ان يقول
ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فقط لان الامتناع في المقيس عليه ثابت
شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تشبيه
المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على الاستحالة على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان استعمال
اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز مح غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما
وعلى ان لا يحمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل يحمل مجازا قطعا لكونه للمجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ
في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير
مراد هذا مح قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد
ومثل لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهذا بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا ومن لا فلا ثم اعلم ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة
على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه كما لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة
الشيء غايته يعني اذا اوصى من له ولاء ثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم وللموالي

موالي اعتقهم ان الثلث للذين اعتقهم لا لبنيهم ولا لموالي الموالي واذا كان له معتق يستحق الثلث
واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم
الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الاب ليس حقيقة من باشر العتقه وهو
الى الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد
ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده
لان الموالي حقيقة فيهم انه كان الثلث لموالي معتقه فقد شأ الموصي بمن لا يكون عليه ولاء له
لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يتبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم
الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام
وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس
مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه
بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل
تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يتناول غير
الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة
الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز
واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص تخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الش يجمع
في ايجاب الحد بمجاورة النقض فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت

ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية للابناء اي لابناء فلان لان الاسم
للابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي ح وقالا
يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيثبت وهو عموم المجاز
ولا يراد المس باليد في قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة بهذا
النص في المسائل الاربعة وهي قوله تع او لامستم النساء وما سواه من المسائل الثلثة الاول
وهي الوصية للموالي والخمر والوصية للابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة
الاربعة حتى احل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تع الا ههنا فلم يبق الا
وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الش انه قال احمل آية
اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع منهما
سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا امن
الكفار رئيسهم آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي
مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم
الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من السفك والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة
مع انه يحتمل المحاربة والمصالحة لصورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت

المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي
شبهه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناوله لها وكونه مستعارا فيها فاقتصار كأنه متناول
لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في
اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا
وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصوري معتبر
بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل نرعيه في محل صالح للتبعية فيليق
بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
فان قيل يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في
الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قيل اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا الحكم
على الاصول بالتبعية قلنا هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور
لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب غير اهل للاعتاق لتحقق اولاه لشرائه وهو اهل
الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه
وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول لا ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بالحمل

بان يحمل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية
مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو
جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على
الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان يدخل دار المملوكة داره
حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفي فيحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير
مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع
القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن
له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير
في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه
الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول
متنعلا قيد بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمها حافيا فدخلها متنعلا او
فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه ومتى استعمله ولو نوى
فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه خلاف ظاهر مستعمل باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب للدخول
فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وترك العمل بالحقيقة لان
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز وهو
السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين

هو الباعث

المعاني والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان ما يسكنها فلان والدار المسكونة
لفلان اعم من ان تكون مملوكة له او غيرها فان قلت ذكر في الجامع والظهيرية لو دخل
دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية
قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة
اليه بالسكنى والملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك مجاز في غيره فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا
لو قال المصنف كونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان
اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق
عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه
بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحقق مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام
على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة واحدة
وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى
الحقيقي والمجازي فحاول ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس
يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا
وفيه بحث لانه هذا اشعر باحتياج الحقيقي الى قرينة وهذا فاسد والاولى ان

يقال

حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما

ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت
اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة
الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان
التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تاكيدا ونظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك
بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم
حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل المتبحر
العجب انهم جعلوا قوله امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن
وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندهم ما صح فيه
ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس
كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت
كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا
ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصل لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة
على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق
الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو
عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي
صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا

وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة
الى سوال وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد حتى لو لم يصمه لزمه
القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام
للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية
اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها
مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب للاكثرين لانه
نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
النذر ولابد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار
تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تع
ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن
في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا
بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين لصريح اليمين لا لان
الاستدلال بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه
والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول
لانم ان تحريم المباح اذا كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك

كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص
في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه اولنقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا تعتبر
ما لم توجد النية فهو كشراء القريب تملك بصيغته يعني صيغته شبهه الملك تحرير بموجبه وهو
انه يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء
اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كما
ثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار اليمين
كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رض في حلف
آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمله فيعمل نيته ولا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما نقول
لاكرمنك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول
اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر في قول ابن عباس وقد نص على ذلك في
كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان اراد

بالموجب للازم المتأخر فلا لأن اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد
الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازم للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما
المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولكن سلمنا ان اليمين
هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه لو نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل
ان يقول بهذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط اما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز
والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا تمنع الجمع
في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة
في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم متساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما م
فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى
القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق
حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز
الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل الابخر اسدا
باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية
الشجاع اسدا للتشابه بهما في معنى الشجاعة والمطر سماء للتشابه بهما في الصورة هذا
في المحسوسات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب

المحموم

مطلب طريق الاستعارة

والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس ومعنى
السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب
والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد
مشروع في المعنى المشروع معقولا اي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير
المعنى وهو ضد لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك بغير بدل فيستعار احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب
للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني
صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول
فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فثبت
الاتصال من الجانبين فعمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب
وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون
غيره قلت ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا
ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما

فيجوز استعارة احدهما

لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة
العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف
الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان الشرط الحنث
وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل
وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس المعنى
لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا في قوله
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه
كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك
العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ و
كان يقول لخادمه وقت درس حضور المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول
لا ثم يقول هل اشتريت مائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى
من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الاولى لا يصدق
قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في
هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عنده المراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها

المعنى

الصورة

فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه
هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد
ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير
المعين ثم لا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر
فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان قيل الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى
الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة لملك يثبت به فلا يكون
بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة
غير شرط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الأمر
الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربنا الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر
والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروع
اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان
يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله
انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال
ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى

فيمكن بتقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكذا
ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك
الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة
والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة
التي تزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا تصح الاستعارة جوابه يعرف
مما ذكرنا قريبا فم الى الشرط في جواز الاستعارة الافتقار اي ما يصلح علة للحكم لان
الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة السبب للحكم
كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامراته انت حرة ونوى الطلاق
تقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقته لو وصف
بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب
كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق
عندنا وقال الش تعتق لتعلق بين الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا
منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما
للاخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق
بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه
وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية
يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة ح

من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب
وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان
مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم
فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة
المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب
كقوله تع اذا نكحتم المومنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي
الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة ومتى لا يتوصل اليه
الا بمشقة او مهجورة ومتى امكن وصوله لكن الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه
ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في
الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع
القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلنا اليمين اذا عقدت
في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون
ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا اي نعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة

على الخاصم وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا
كقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فصار الى المجاز وهو
الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم
المدعي واقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر
يحنث لان هجران الصبي لما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز سبيه لانه رحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام و
شرعا كما هو مهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما وهجر
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها لزوم
الثلثة قلت الالتفات في مثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما ثبت بطريق
ضمنا فليس بمعتبر الا ترى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي
عنه وان لزم منه الهجران على انه ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما فتقييد قوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا تقيد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف

للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر تنعقد اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد
بصفته معرفا كان ومنكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة فان
لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان
لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه
لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كان الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة
شرعا وعادة لكن ذكر لفظه مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله يتضمن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف ومعناه يكون استعماله اكثر في عرف
الناس في استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاستعمال لا يزاحم
الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وفي هذين المثالين
اختلف ابو حنيفة وصاحباه في فروع فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة
مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة
عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة او ثلاث قصار
ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن
يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب
من هذا الفرات فعنده يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات وقال صاحباه

فی قوله تع فشربوا منه ای کرعوا فلا یحنث باکل الخبز والشرب من الاوانی المتخذة
من الفرات وعندهما یحنث باکل ما یتخذ منها کما یحنث باکل عینها وبالاغتراف
من الفرات کما یحنث بالکرع لانه مجاز عن اکل ما یحویه الحنطة وشرب ما یجاور
الفرات وهو بعمومه یتناول کلیهما فان قیل فعلی هذا یلزم ان یحنث باکل السویق
عندهما لوجود اکل ما یحویه الحنطة قلت السویق جنس آخر من غیر جنس الدقیق
عندهما ولهذا جوز بیع الدقیق بالسویق متفاضلا فلا یحنث کذا ذکره شمس الائمة
ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما یحنث بکل ما یتخذ من الحنطة کالخبز
والسویق ونحوهما لیس بصحیح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا یحنث لان ماء
الفرات انقطع عنه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر یوخذ من الفرات
بالکرع او بالاناء یحنث بالاتفاق لانه عقد یمینه علی ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول
الی نهر آخر هذا الخلاف فیما اذا لم ینو شیئا فان نوی الحقیقة او المجاز یقع ما نوی
اتفاقا ولو کانت الحقیقة والمجاز سواء فی الاستعمال فالعبرة للحقیقة اتفاقا وهذا
ای الاختلاف المذکور مبنی علی اصل آخر مختلف فیه وهو ان الخلفیة ای کون المجاز
خلفا عن الحقیقة فی التکلم عنده ای بان صار التکلم بلفظ هذا ابنی اذا ارید به المجاز
وهو الحریة خلفا عن التکلم بلفظ هذا ابنی اذا ارید به الحقیقة وهی البنوة لان الحقیقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفیة فی التکلم اولی وعندهما فی الحکم یعنی هذا
ابنی مجازا خلف عن هذا ابنی حقیقة فی الحکم ای حکمه المجازی خلف عن حکمه الحقیقی

الحقیقی لان الحکم هو المقصود فجعله خلفا فی المقصود اولی وبعض الشراح فسروه
بان لفظ هذا ابنی اذا ارید به الحریة خلف عن لفظ هذا حر ای قائم مقامه و هذا
التفسیر صحیح فی المعنی لکن التفسیر الاول الیق بهذا المقام لان المجاز خلف
عن الحقیقة بالاتفاق ولم یذکروا الخلاف الا فی جهة الخلفیة فعلی ما ذکره هذا المبنی
الاصل هذا ابنی والخلاف فی الجهة فعندهما من حیث الحکم وعنده من حیث اللفظ
ولو کان المراد ان هذا ابنی خلف عن هذا حر والخلاف یکون فی الاصل والخلف
لا فی جهة الخلفیة قال شارح المغنی منصور القاآنی هذا غیر صحیح لان الحکم الاصلی
وهو الحریة التی تثبت بهذا حر لیس بممتنع فی هذا المحل بل هو متصور کما فی الاصغر
سنا منه فیلزم ان یثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل
والاخر بخلافه ویظهر الخلاف فی قوله لعبده وهو ای العبد اکبر سنا منه
ای من المولی هذا ابنی فعنده یعتق لان شرط الخلفیة تصور الحقیقة والحقیقة
متصورة من حیث التکلم لان قوله هذا ابنی من حیث التکلم صحیح لانه مبتدا
وخبر ولما تعذر موجبه الحقیقی تعین المجاز ذکرا للملزوم وارادة للازم
وهو الحریة وعندهما لا یعتق لانه لا بد ان یکون الاصل فی نفسه صحیحا موجبا
للحکم وهذا الکلام غیر منعقد لایجاب الحکم اصلا فیلغو کالیمین الغموس لما
لم ینعقد للحکم الاصلی وهو البر لاستحالته لم ینعقد للحکم الخلفی وهو الکفارة
ولقائل ان یقول ینتقض هذا الاصل علی قول ابی یوسف بمسئلة الکوز وهو

قوله هذا الاصل وهو کون انعقاد الکلام للحکم الاصلی مشترطا لانعقاده للحکم الخلفی والله اعلم بالصواب

ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين
ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل في
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ثم وجه بناء ما سبق على هذا الاصل
ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة في الحكم ووجب الترجيح
لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما
كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر
استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة رحمه الله قوله لعبده هذا ابني للعتق عنده
مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنوة سبب للحرية كالبنوة وهذه الذات ليست
محلا لملك الحرية فاضافها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان
المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف
جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا
هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى
والذكور والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام
في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب ويولد مثلها لاكبر سنا منه حتى لا يقع

لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء كان مصرا على هذا القول واكذب نفسه لانه اذا دام
على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار
صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي ثبت بهذه بنتي
التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبت تظهر الحرمة من الاصل وليس
في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها
لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة
النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار قبل تاكده بالقبول واما وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذكر خمسة بالاستقراء
بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله
واذا كان صائما فليصل اي فليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها
وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل
الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل
لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة وهذا الاصح

والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات
وباعته لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام
ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق وقال لحم السمك مخصوص عن اللحم لان اشتقاق
اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم
والا لما عاش في الماء ولا يشترط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه
مأخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون
مأخذه الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك
مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى
سماه لحما في قوله ومن كل تأكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا انه
وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان ل ح م كيفما تركبت
دارت مع مادية معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة
والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الآدمي او
الخنزير يحنث على هذا الطريق لا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول
المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك
فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المستثنى الحنث بأكل الفاكهة فيمن حلف لا يأكل

لا يأكل الفاكهة فأكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله لان
في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم ما يتنعم ويتلذذ بزيادة على
ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها
قوام البدن ويكون فيها وصف زائد فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف
ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو
الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها
كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة
في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر
زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث بأكلها لان الفاكهة ما يؤكل
على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا
وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لقرينة لفظية التحقت
به سابقة او متأخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعماله
في المتأخرة كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة
قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب
عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم
يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ

من فور ان الغضب سميت بهذا الاسم باعتبار فور ان الغضب نظيره قوله تع لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدى
عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى من
ما يكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة
حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي
بين يديه فيتقيد به ومنه لا له محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة
فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد
نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة
فحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية و
الاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط
ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية ومبنى الاثم عدمه الا يرى ان
من صلى في ثوب نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى
رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح
احتجاج الشافعي علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء
لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده

بين الصحة والفساد وبين الثواب والاثم

واما عنده فلان المجاز لا عموم له فيحمل النوع على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا
ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح
وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشئ لان الحكم
هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق
ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول لفظ الاعمال
على العموم مشترك لا نزاع اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد
حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة
يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما
عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فلو لم تجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا
اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفي ذا ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي
الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدم ومن كان يجر البلاغة
رشحه من امواج صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم
في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها حقيقة
عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل

مبحث حروف المعاني

بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان
التحريم هو المنع والمكلف اذا صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا
على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بانكم
قالوا ان عرف اللغة يتبادر منه عند سماع قوله حرمت عليكم النسا
او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطئ في الاول والاكل
في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج
عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء
كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه
فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا
التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر
الا بحاثه فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة هكذا حكم الحروف وجه
بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك
فتكون مجازا قالوا ولمطلق العطف اي مطلق الجمع من غير تعرض للمقارنة

للمقارنة على قول ابي يوسف رحمه الله ومحمد ولا الترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بالاتفاق
افاده حرف الواو ونقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاء زيد
وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو
خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وجد
الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا
من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة
في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما لو علقن ولو لم تكن
للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا
الكلام الافتراق فلا تعتبر بالواو ونفي الترتيب لم ينشأ من الواو
بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق
الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب
نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق
للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك قوله وطالق ناقصة جزاء

جملة و لان م

بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية والثالثة
والثالثة في التعليق بالشرط تقع جملة واحدة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب
صفة الترتيب فلا تتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع
الثنتان فالان الشرط مغيرا فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره
كما في الاستثناء فيقع الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب
التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق
وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق
ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان
يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة حال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب
تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما
تبين بواحدة هذه المسألة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع
الثلث كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في القديم لان الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل
الفراغ عن التكلم بالثاني فسقط ولانه لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة
فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لانه لو تغير بها صدر
الكلام باخره يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله

لانه

باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره
الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين
من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي
الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض
وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقوله وقبل الآخر لان الفضولي
الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير امرهما خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام
واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه
المسألة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه
قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق
الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا محل للامة
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا
او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان احتياجا
الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة
فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل
ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح

حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح
التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقتضي عن
هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي
المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا
واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما بعينها
ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض
نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما
جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما
اذا كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز
جاز لانهما لو اتتا العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تنافي
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخرى بخلاف ما اذا كان العقد
واحدا فان باعتاق الاولى يصير ردا لنكاح الثانية وانه لا سبيل فيه وان اجاز بهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول فصله متصلا زائد
لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسألة ولم يقيدها به فيبطل الثاني

الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين
قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه
اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني
هذه المسألة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغيره او لهذا علة لقوله بطلا يعني صدر
الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي
جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح
النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره
كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد
الشرط او الاستثناء يكون ويبطلانهما من هذا القبيل لا لان الواو تقتضي
المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر لم يحسن
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع وان كان الواو للحال والاحوال مشروطة لكونها مقيدة كالشرط
فتعلق الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء

قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع
الا في كلام المهرة المتفننين في هذا الكلام لا يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي
اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية فانه بمقام جواب
الامر اي اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح
من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم تبق الواو للحال
وكلاهما فيها او لحال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم
الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان المشاركة
في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد فات دليل الشركة وكذا في
قولها طلقني ولك الف فهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل المجاز
ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان
الكرام يستنكفون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار
يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان المعاوضة اصلا
لما صار يمينا ويصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي
فلا يصلح ان يكون صارفا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا
ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة

بمقابلة الطلاق ولا يعني العطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز
اولى من الالغاء اي من جعل الكلام لغوا ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس
بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح
العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان احتمل لفظا
وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا لانه يصير وجوب الالف عليها
شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار
كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت
بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية
بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام
مترتبة على العلل فاذا قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر
انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب ومن ضرورته
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال
بالواو وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر

مهملا لان تحمل اضمارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون اثبات الحرية
بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت
مما يدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي الغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء
الاخبار باق فان قلت ان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم
على الاحتمال قلت لانه مما بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت
دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة
والغوث الدائم ليس بعلة للاخبار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الاخبار
لا الغوث الدائم لان الاخبار لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر
سار حتى ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون في العقب فيكون المعنى
اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر
الامر الفصيح كقوله ادالي الفا فانت حر اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال
فان قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه
فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا ابتدا
تحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان
خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه
ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يحتاج الى الجواب بتقدير

الدائمة

مت

بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما نقول ان تأتني اكرمتك ولا نقول
ائتني اكرمتك فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
لزمه درهمان لان الفاء للترتيب فلا ترتيب في العين والدراهم في الزمه في حكم العين
فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى
الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر قال الشيخ لزمه درهم واحد لانه لابد
الحقيقة ولم يكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فحمل على ان يكون الثاني
كلاما مبتداء للتاكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من
كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه
اولى من الاهدار وثم للتراخي وسواء ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف
عليه عند ابي حنيفة رحمه الله ليحصل كمال التراخي لانه يصير التراخي من حيث التكلم والحكم
لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا
كان التكلم بتقدير متراخيا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات
معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
فبقي الاتصال لفظا واعاة لحق العطف حتى اذا كان نتيجة الخلاف في غير المدخول بها

سافكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني مح

مطلب

لم تجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان تأتني فانت حر فلزم

انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده
لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط
التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق
ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا
بها اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق
ثم قال بعد سكتة طالق فههنا كيكون لغوا لعدم المبتدا اقتضى بضم المبتدا بدلالة
العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قيل طالق كما يحتاج
الى المبتدا يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط
لانه لو لم نضم المبتدا لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا تتعلق جميعا يعني
تتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر
وتنزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا
بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة فقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها فقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كا

كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويلغو الثالث
لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذ تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث
لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز محتجا بهذا الحديث ولكن نقول استعير
ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى
على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما
ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة
الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهورة اولى
كذا في جامع الاسرار ولان فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك
العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين احدهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت
لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب
فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق
العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان راجعان الى بل

غيرها

نعم كذلك فالحمل عليها وهو اقرب البعد وذلك ان ثم للترتيب والتراخي
الغرض عدم الترتيب والواو وتقريب للتعقيب ان
على الواو والله ان تقول لما لا يحصل الا بالجمع
فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث والجمع
يجاب بانه نفي احدهما صدق بالواو وعطف
السابق بعينه الرواية الاخرى

مطلب بل

على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو وانما يصح للاضراب اذا كان
القصد بجملته وان كان بالجملة صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فيتعلق بالاثبات اذا
قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو
الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل
الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة الاف
قياسا على الطلاق ووجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار
اخبار يحتمله فقيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل
ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين
يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التعقيب فلما وقع الاول وبانت
انتفت المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
لكن لم يشترط ابطال الاول وليس في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم
ذلك ولكن في وسعه
المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فصار كلامه بمنزلة يمينين ليست احديهما اولى من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق نحو قولك ما رأيت
زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد انك ما رأيت عمرا ايضا فازلت
بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفردا على مفرد اما اذا عطف

جملة على جملة فيقع لكن بعد النفي والاثبات كليهما غير ان العطف بهذا الاستثناء
منقطع بمعنى لكن في قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وانه
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق
العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي
آخر الكلام اوله والا فهو مستأنف اي ان لم يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك
فيكون الكلام مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال
هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان
وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيحمل النفي
متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون
العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني
لا انه نفى نفيا مطلقا فان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا
للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه ح يكون شهادة فرد وشهادة الفرد
لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا
بملك الغير لآخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكنه لفلان بيان
تغيير لذلك النفي لان ظاهر الكلام ان النفي تكذيب للاقرار ورد للملك الى المقر

وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه
لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف في باب التغيير
ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم
الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا الا ان تجعل في لكن المخففة والمذكور في هذه
المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك
ومتساويين في الحكم اوردها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيز النكاح
بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون لكن طلاقا وجعل لكن مبتدا يعني جعل لكن لابتداء
النكاح بعد الانفساخ لان هذا النفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قيل
لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج
اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا
مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد مضمون احدهما اعلم ان كونه لا حصوله
موضوعا لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة
ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت ا

رايت زيدا او عمرا واخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك فانك لم ترهما جميعا
وانما رايت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو
المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق
عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت
الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى
يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قيل التشكيك قد يكون
مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ قلت لفظ التشكيك قد وضع لمعناه
فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله
احدكما حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها اكثر
من المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية
يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء
احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث
انه انشاء شرعا اوجب خيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فيجب ان يظهر ما في
الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه اذا ذكر وجبرا اي اجبر
المولى في ايقاع العتق في ايهما شاء اي البيان انشاء من وجه فيشترط صلاحية المحل

اي مما اختيار المولى في ايقاع
العتق في ايهما شاء صح

عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهار
من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء لما اجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان
عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة
الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف
وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت جهة
الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال
وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما واتهما باع صح ولا
اجتماعهما لان او في موضع الاثبات للتخيير والتوكيل يحتمل الشركة بخلاف البيع يعني لو ادخل في البيع او الثمن
بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين لا يصح البيع للجهالة والا
بان قال آجرتك اليوم هذا او هذا او قال آجرتك اليوم هذا بدرهم او درهمين لا تفسد
الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود به
مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين وثلثة استحسانا
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له
خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين وثلثة بان قال بعت
هذا او هذا على ان لك الخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والحسن رحمهما الله
لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار
لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط فكذا الخيار

الخيار ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قيل المعلق فيما
فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد والتأثير في العقد
اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد
وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قيل شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر
غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني لا اذا تزوج رجل
امراة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير
اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا
على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل يعني ان
لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة
لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها
قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في
غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما
اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة
وعنده اي عند ابي حـ يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فيصار اليه ثم عنده
في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار

وان كان اقل من الف فالخيار للزوج ليعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين
وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة
جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء
عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد
منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الغرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها
اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما
بخلاف ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة فانه لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا لبعض
وهم العراقيون من المعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها
سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب
على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف
بما ليس في الوسع لان باختيار المكلف يصير وجوبه معلوما فكذا اذا اعتق عبدا
من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس
في الوسع لان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير

للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع الاجزية لقطع الطريق وعندنا
كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة
اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق
ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة ان لا يعينه و
لا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق
فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة
نفي من الارض فان قيل قصة بنفس ارادة الاسلام لا تخرج الشخص عن كونه حربيا والحد
لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
فانهم كانوا مسلمين او يقال جاءوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة وقال اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت
به شيء لانه اسم لاحدهما غير معين يعني اذا وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد
اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد

الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق انه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني
او لاحد الشيئين غير عين وان غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا
عبدين لعتقا ولا الايجاب اخذ على احتمال التعيين حتى لزم التعيين كما في
مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين
لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فيجعل
ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير معين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين
وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فلغو ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال هذا
حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف
عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب بالمبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه
اعلم انه لو قال مجاز المتكلم لكان اولى لانه مجاز له ولا مجاز عنه ويمكن ان يقال
ضمنه معنى التعبير فكانه قال لحمل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي واستعار
كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهوم وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فتصير
بمعنى واو العطف فرض ان المذكورين منتفيان ومنتفيان جميعا كما في واو العطف
لا عينه يعني لا يكون كالنيات نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه

اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله
والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث اذا كلمهما لان النكرة في موضع
النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بكلمهما
لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما
لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولانه لا اجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة
كالواو ولان اليمين واحدة وكونه امتناعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين
لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا
لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان بالاثام
متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال
الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله الا فلانا استثناء من
الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل
العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان
الاباحة من دلائل العموم افادته او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس احدا من الفريقين في قوله
جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز

ان تجالس كل واحد من الفريقين فصار او لتفيد اباحة الجمع والواو لو جيء فان قلت
انما تصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها
وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه
لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام
جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى
الاستثناء ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام
ضرب الغاية بان يكون الصدر الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى
العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون
الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون فانها
بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما تعذر العطف
حقيقة استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية
على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب
عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر
ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداد سبب

سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك
وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال
عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الاية ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم او عن سوال
الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند كمال
التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضي ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح
الدعاء عليهم او سوال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب
عليهم عطف على ما قبله وسوكتبهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى
الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
والتقييد اطلاق والعطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم محل منصوب فيما قبله وهو
ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب
في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في
الاعراب الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار
ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية

حتى

وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما في اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فال المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الا ان تحمل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان تحمل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الاستعمال مو ان تحمل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان تحمل غاية مع جملة مبتداة ومعنى كونها جملة مبتداءة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرج هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين

المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يحمل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح حنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية فالاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي وكذا السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما فيه من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى تقدموا الى المشاة ثم قالوا الجر يجيء لا بالي استعير

السغناقي

حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو
داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد
لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالغاية مجازا هذا ما قاله
الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام
كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر
نحو اسلمت كي ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض
افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي
لان الترتب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال
الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجويز
الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يتقيد بحال
دون حال ومكان اولى وفائدته انه اي تتغدى مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتتغدى
من غير تراخ بل في عقيبه ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر كالباء للالصاق
لما دخل عليه الباء الملصق به ويصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد
بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الالات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل
القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض بخلاف ما اذا

مطلب الباء

الالصاق يقتضي الطرفين الملصق به وهو ما دخل عليه الباء والملصق ولذا لا تصحب الباء الا ... زبدة المنار

اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد
يكون سلما ولا يجوز الا موجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون الكر مبيعا
والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون
اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا
ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان
مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول
الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم
الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره الا خروجا
ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في
معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني فصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه تحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل
اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل

يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت
من الدار الا باذنك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج
فيحمل مجازا على الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان
المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء بحث
لانه بمنزلة الا باذن وهذا اشبه لان الا بكتاب لي تقدير الباء وان كان قليلا
كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت وقال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع
القسم بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع انه شايع
لم لا يكون الباء محذوفة ههنا اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك
فانه مختل لا يعرف استعماله واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله لا تدخلوا
بيوت النبي عليه السلام الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي
قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع
حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج
الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث بان ذلك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول
لفظ الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف

لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك
فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بمتعين حتى لا يزول
بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه
بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز
فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية فيكون معناه انت طالق بسبب مشية الله
فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع
بدونها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق
لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للسراج الهندي
ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله
قال الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد
لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف
معناه لا تقصدون شيئا منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تع اياه ولا يفهم منه انما يكون مراد
العبد يكون مراد الله تع اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد ويقال معنى قوله تع وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا تقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت
طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها
مح وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله
انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع

وإذا شاء الله تعالى وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب أنا لا نسلم أن بهذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم لو كان
ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بها مستحيل فلا يقع
الطلاق لغوا وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض وقال مالك
هي ههنا صلة أي زائدة وليس كذلك لأن الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض
لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الأصل ولأنه لو كان للتبعيض مع أنه للالصاق لكان مشتركا
والأصل عدمه وأما الصلة فلأن إلغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة
فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها أي لكن الباء
إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا له
فيتناول كله أي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيها الاستيعاب وإذا دخلت في محل المسح كما في الآية يبقى الفعل متعديا إلى الآلة
فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح لأن المسح مضاف إلى اليد
دون الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لأن ما بين اليد
تعذر إلصاقه فصار المراد به أكثر اليد وهو الأصابع لأنها الأصل في الأخذ والبطش
ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فإذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا بأكثرها وهو ثلث أصابع
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله وإذا ظهر أن المراد
التبعيض غير أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة وقال أبو حنيفة رحمه الله ذلك البعض مجمل

مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج إلى البيان وقد بينه النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة
ولقائل أن يقول القول بالإجمال مشكل لأنه مبني على أن يكون هذا أول وضوء رسول الله عليه السلام
ولم يثبت ذلك لأنه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا
لأنه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والأنقل إلينا ولو سلم الأولوية فلا ينبغي الإجمال
بالنسبة إلى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام إذ الظاهر أن جميع المسلمين لم يكونوا
حضروا في تلك البساطة والأنقل الصحابة واشتهر الرواية لأن هذه حادثة تعم بها البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم أن لا إجمال في الآية فإن قلت دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وأيديكم في التيمم مع أن الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين مع الزيادة بمثلها جائزة
تجعل الباء زائدة فإن قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام كقوله له علي ألف درهم يكون دينا لأن
على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه إلا أن يتصل به أي بقوله الوديعة فيقول علي ألف وديعة
فح لا يثبت به الدين لأن على يحتمل معنى الوديعة من حيث أن فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه
فإن دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والإجارة والنكاح مثل قولك بعت
هذا على ألف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الأعواض لأن اللزوم يناسب الإلصاق فإن
معنى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لأن المعاوضات المحضة لا تحتمل
التعليق لما فيه من القمار وكذا إذا استعمل في الطلاق بأن قالت لزوجها طلقني ثلثا على ألف

فطلقها واحدة تجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط لان الطلاق
يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء بلازم
وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيجعل
عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قيل
ان اراد به اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم ان معنى على ذلك وان اراد به الوجوب
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض فثبت اللزوم بين الشرط
والجزاء لذاتهما وبين العوضين يعارض المتضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن
للتبعيض اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا
منهم عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل
بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا لبعض عام واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما
وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عام وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان تقدم الكلام عليه والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان
الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من
اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل
التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في اجره
او بعتها الى رمضان او الى الليل او الى الغد اسم الى جعل آخر جزء من النهار

مطلب من

مطلب الى

وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى
هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة
بنفسها لم يتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه
قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالخبر لا بموجب الى قال
بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم
في القيام مع دخولها بقول النبي عليه السلام لا نهاية حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى
كلام ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق هو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقرا الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام
اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية
كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء
المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام
واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والفعل
مع الغاية نص واحد وان هذه الغاية غير مطردة لانه قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى البيع لا تدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى يفيد معنى الغاية مطلقا

تحت المقياد

مطلقا وذكرها لبقاء الحكم وخروجها احترازية ومع الليل فان لم تتناولها اي صدر الكلام
الغاية او كان فيه اي في تناولها شك كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب
فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام وجوب
الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم
ثم فصل في اخوات الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي في حذف في
واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف لم يختلف اصحابنا
في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال
انت طالق غدا ان لم يكن له نية تقع في اول النهار فاذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء
بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية تقع في اول النهار اتفاقا فان نوى آخره تصدق
عند ابي حنيفة رحمه الله ديانة وقضاء وعندهما تصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى
وهذا معنى قوله وقالا مساواة لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر
لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان
في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه بمنزلة المفعول به
فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار
فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة كلامه فيصدق قضاء وفي اذا اضيف الطلاق

في مطلب

الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيثما كانت
اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار
في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق
لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه
بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع
المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون
الحقيقة للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن
الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما
لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا
في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة
مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على
ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في
الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير اي لتأخر ما وصف بها عما اضيف
اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار
فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست مطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه الدرهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده درهم

مطلب مع
مطلب قبل
مطلب بعد

قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم
واحد ولو قال قبله درهم يجب عليه درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة
الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق
امس يقع في الحال فيجتمعان ولو قال بعدها واحدة البعدية صفة للاخير فتبين بالاولى و
تلغو الثانية لفوات المحلية فان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فاقتضى
ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيتعذر وانما قيدنا ما بل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان العندية عبارة عن القرب في اصل
الوضع فيحتمل القرب في يده فيكون له امانة والقرب في ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل
وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا
الدين قال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل
كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى
المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله
في الحكم فيقول له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم

مطلب عند

مطلب غير

للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم
الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال
بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء ومنها اى من حروف المعاني حروف الشرط اى كلماته وان
اصل فيها اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها
معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها
تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر اى يحتمل للوجود
والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر جى بها
للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع
منه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا
لانه مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق
حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت
احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان
دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت
لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اى يكلمه اذا

مطلب سوى

مطلب ان

لا يكون قطع الوجود ولا قطع الانتفاء

ولا عدة على غير المدخول بها

مطلب اذا

يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود
من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما
يقصد به قرة كقول الشاعر • واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك
خصاصة فتجمل • معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان
وقد لا يجازي بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر • واذا يكون كريهة
ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • اذا هنا للوقت واذا
جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي
حنيفة رح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما
لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي
اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنهما
مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع
الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة
اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط مع جواز المجازاة
عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما
اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز
قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم
جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة

معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن ان
يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل
للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل
للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض
المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة لصاحب التلويح
المبتداء المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له
ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد
بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا
قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف
المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي مقارنا للفراغ
عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما
سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق فانت طالق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت
او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة
باتفاق النحاة ويسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا
قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار بجعله لو للاستقبال كان

بالمؤاخاة بينهما في ان كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون
الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال
فان قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى والا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال
صنيعه فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال والا
اى ان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خص ابا حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة
فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة المشية بالعدم المحل بعد وقوع
الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة وبقي الفضل
في الوصف اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلث
مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلابد
من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل
في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا تساقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت
لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج
الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة بثلاث

على سبيل العموم

على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية رجعت الفحول في جواب هذا الاشكال
فما وقع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي فان نية
الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق او ثنتا في قول ابي حنيفة رحمه الله فانت
لو طلقت نفسها ثنتين ونوى الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين
حال مفوض اليها من جهة الزوج ما يملكه الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في
قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بوسط
كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان عدد محض فينافيهما بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري فهو موافق له
في الوحدة وقالا باكثر الاشارة اى بالاتيان في الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق حاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الكل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليق اى
بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان
الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم
احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بها
تعلق الاخر الى هنا كلام ولقائل ان يقول انه غير بعض الظن لانه خالف لما عليه سوق كلامهم
فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهو صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر

وهذا

وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين جوهرين فكذا
وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لما ارتفع الخلاف لان
امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف
الاصل لانه لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار
تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف
مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم ان لا يختلف
لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف
ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان
فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير فقيل حالة كالبينونة والرجعية ووصف مثل
كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص وكم للعدد الواقع في باب الطلاق
اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق
تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت
تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فيما ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج
وتتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية
ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط جازمة كانه قال انت طالق على اي عدد
شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناه وحيث واين اسمان للمكان المبهم
فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق

للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها
على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي
ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما
مجازا بمعنى ان لاشتراكهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء
بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس
فان قلت لم لم يجعل حيث واين مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه
مرعيا قلت هذا انما يتم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ونرد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من تجردهما قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان
فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له والجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف فذهب بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة
تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فانما تغلب المذكور
على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور عادة اهل اللسان سبب نزول الاية
ان النساء يشكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن التخصيص
بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال

مطلب الصريح

فانزل الله تعالى هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب
من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية فهي اجماع على اللغوية فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة الاناث ثبت بنات ولا ابنائه خاصة حتى قال
في السير الكبير محمد رحمه الله اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
بنيا ولا الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا بنيا ولا الذكور من اولاده ولو قال
بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي
القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي
لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لتبادر الاحتمال
فيه فلا بد فيه من قيد الاستعمال احترز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لانه لا يتوهم دخولهما فيه لان هذا التقسيم باعتبار
وجه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله
انت حر وانت طالق مثال للحقيقة فانهما صريحان شرعيان في ازالة الرق والنكاح
صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك وحقيقتان
في ذلك المدلول المتعارف وحقيقتان شرعيتان في النص ويؤيد هذا انه ذكره عقيب
ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام بنفس الكلام الصريح

وقيامه

وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل
في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية
ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرده كقولك تعبت واشتريت فان المقصود
حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فيا حر او
يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر واراد ان يقول كان
يجري على لسانه انت حر او انت طالق يطلق ويعتق نوى او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية او انت كتبت انت طالق ثم قال لت
زوجها اقراء على فخر الدين لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قولهم حتى استغنى عن العزيمة
واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده لعارض
غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء الغائب وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لانها لا تتميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قيل الفاظ الضمير
كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط فيه الاستعمال في التلويح قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجا عن التعريف
فان قلت الضمائر بعد الاستعمال يصير معارف ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف
يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر القضية لانه يمكن استعماله

مطلب الكناية

لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اى حكم الكناية ان لا يثبت
الحكم الشرعي بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل
ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام
ونحوهما سميت بها اى الكنايات مجازا هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا الطلاق فيجب ان تقع بها
الرجعي والجواب ان الطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل هي معلومة
على كل احد لكن الابهام فيما تتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت
بوائن فصار الطلاق البائن وافقا لموجب الكلام نفسه غير الحرام انت بائن كناية
عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان معنوماتها اللغوية غير مستترة فهذا
لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد باعتبار المدلول الوضعي وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فهم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنية
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها كنايات
الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال وجب
بموجباتها اتى من البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء

علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ
ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي
لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة فاراد بالبائن معناه الحقيقي ثم لينتقل منه
بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المراة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لانه عند بعضهم
مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد ولا خفاء في انه
لا يكون مقصودا حتى قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت
طول النجاد حتى ان يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انهما
من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما
في الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة
هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلث كنايات عن الطلاق
على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت
بوائن اما اعتدي فلان لفظ يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا
نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية
الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال
قبل الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء لانه لا عدة لها فجعل قوله اعتدي مجازا عن

فيجعل

طالق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قيل المسبب انما يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة فظاهر ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة المعنى والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها
صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذوا الفراش شبها بالطلاق
واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب
العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون
لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي
آتية فيها واما قوله انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة المرأة
فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قيل لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم
يجعلوه باينة قلت لان الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل
مؤنة قال الصدر الشهيد رحمه الله في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة
بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفتها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية
لانه نعت مصدر محذوف فان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف
يقع عندنا رجعية وعند الشافعي رحمه الله يقع ثنتي وقال عامة مشايخنا الكل على الاختلاف

بين بيان

على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء الحكم بل يرجع الى العامل
واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل
ان يكون صفة المرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون
نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل
في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا
المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة فظهر
هذه التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحيث الظهور والخفاء فيما
يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لو صرح
دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها قلت
الغيبى انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا
الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يحتمله كما قال
علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون
نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت

مطلب الاستدلال بعبارة النص

فى قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فثم لتكلم بهذه الكلمة واما الاستدلال
وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان
انتقل هذا الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى عبارته تسامح لان
الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه
عدّ منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ
مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق
النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان عامة ما ورد منهما نص
وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل
اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير
المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى
لا يحتاج الى غيره بالتأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر
من وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وان النص اشارة الى
ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وهو
غير جائز فان قلت الحذ باق لان الكلام اعم من الكتاب والسنة قلت
المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد فى اباحة

مطلب الاستدلال باشارة النص

اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال
بعبارة النص كما صرحوا به ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا
لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا
بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت
بدلالة النص لانه ثابت بمعنى فى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة
بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اى ما ثبت
بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون تابعا للمعنى المسوق بعبارة
اللفظ ولا شك ان احدهما كاف فى التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص فليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من
تمام التعريف بل ابتداء كلام يعنى ان ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه
بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر
يقال هذه اشارة غامضة وانما سمى اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا
له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر
الى شئ يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف البصر من غير قصد
بما يقابله فهو المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو حكم ثبت بطريق الاشارة
تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اى على الذى ولد له وهو الاب رزقهن

فى سورة البقرة

اى طعام الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل
الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق و
الكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة
حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق
والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك واجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اى لايجاب اصل النفقة ونفسها
على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفيه اى في ذكر المولود له دون
الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا
من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا
والام اعجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيملكه عند الحاجة
بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة
وهما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان كلا منهما يفيده
الحكم بظاهره واشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية
والاشارة قد يكون غير قطعية الا ان الاول اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار التقسيم
احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له
فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات

ناقصات العقل والدين قيل وما نقصان دينهن قال عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها
اى نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي رحمه الله وهو معارض لما روي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة
يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة
وطي الاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب مختصا به

مطلب الثابت بدلالة النص

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص المراد به المعنى الذي يعرفه كل من له
يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل
العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من
الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي
يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للايلام عليه
حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت
لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب معناه الحقيقي
ومعناه المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول لغط والثاني يخص
من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق
التنبيه على الغرض والمقصود من حيث ان الحكم يثبت بمعنى النص ما سميناه عبارة النص

لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى

ولا اشارته من حيث ان المعنى فهم من النص لغة تسميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله المعنى النص
العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف تلفظ كلمة أف والمستفاد
من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف به اي بذلك النهي بهذه جهة حالية من النهي
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب بطريق الوضع هو الايلام ولهذا
لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول
الايلام قال المص رحمه الله وقال المص رح في التمثيل حرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف
المعلوم منه لغة دون اجتهاد فكان اولى ليكون مثالا لما ذكره ومن الثابت بدلالة النص
ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا
رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس فيه من الاصل
كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى
الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل
من يعرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا وقال البعض ان الحكم
الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علته في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
ونحو ذلك مما لا يخفى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له

ه بل المعنى الموجب نفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس مما لم يكن مثبتا للحد
والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما
لا يعرف كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف
في اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل
في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا
الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة
سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل
العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان
اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق
فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قيل
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص ايضا قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت
بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة

والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولكن شبهة فيه اراد به
القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على
الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت
العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب
الفحول الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي رحمه الله لان النص والقياس سواء
وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي انه من تكلم بغير تحقيق
قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات ايضا لا تظهر فائدة الخلاف
فيكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى
في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم
لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم
في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر
رضي الله عنه انه عليه السلام قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج
الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام
الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه والحديث معروف فيجب على غيره

على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت
لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة
فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة
لانه غير غذاء وقال الشافعي رحمه الله لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في
الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله عليه السلام تائبا والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عليه السلام عليه الكفارة فهو غير معقول المعنى
فلا يقاس عليه غيره قلت لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشرع متى عين لرفع هذه
الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اي بعين دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان
العموم من اوصاف اللفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة في التخصيص ذلك بيانه ان الحكم
يجب في التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة للحرمة ومتى وجد هذا الوصف
ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت
باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا
انه تقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو المراد من الثابت هنا حكم لم يعمل اي حكم
لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا
نسبة لثبوت الحكم بالنص وتعليل الاشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة

مطلب الثابت باقتضاء النص

بانيا وله اى يصح معنى نبنا وله النص فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص نوع اسقاط
المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت
بالثابت بالشى ثابت بذلك الشى فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى
كما حمل عليه بعض الشارحين قلت قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض
عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا انما يتعين لى الثابت
وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان
ذلك اشارة الى تعليل تسمية هذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشى الذى
لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشى على النص قلت لان التقسيم لى
الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام
الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص بخلاف
العكس كما ذكرناه هو اقيد وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور
يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام
عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر
مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله تعالى واسئل
القرية التى فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا
عليه وتغير اعراب القرية فى النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا فى بعض

في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى
ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر
مذكورا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغير واما الثانى فكقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر اى
فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص يقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير
وفرق بعض بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه
يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر
فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر فى قوله طلقى نفسك ليس بمقدر ولا محذوف
بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار
المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى
والمقتضى مراد المتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق
والتمليك مراد ان للآمر وفى باب الحذف المراد المحذوف لا المذكور كما فى واسئل
القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما فى قوله
تعالى اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون رحمهم الله لم يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف
المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور
الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عنى بالف مقتضى خبر مبتدأ محذوف
اى وهو مقتضى للتمليك ولم يذكره اى لم يذكر مخرجا بالتحرير للتمليك فان العتق لا

لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع بشروط
المقتضي لا بشروطه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقتضيا بنية الآمر من المولى حتى
يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط
كونه معقودا والتسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر الآمر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا
قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع
عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن
القبول ولابي ح ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما
دون الآخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة يجعل كالمذكور تبعا
والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا
لكلام آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل بالهبة
ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم
المامور حيث جاز وثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير ينوب
عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف
للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح المقتضى
به بل يذكر القبض فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه

واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك
عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار بالف عني وبه تبين ان الالف مشروط
بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه
مضافا الى النص مقدما على القياس لا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة
اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري يثبت
لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان
ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الفحول
لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن
ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص
الذي ورد في حق زيد بن ارقم يفيد فساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن
يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء
لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما
لان المقتضي مع المقتضى كلام للآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان
عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا
بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع
ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هنا نظير تعارضهما

ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت
فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم
فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون الا بالماكول فثبت الماكول ضرورة فيتقدر
بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا واجيب
بان هذا البيع عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد
ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب و
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك
فقال الشافعي رحمه الله المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص
قلت لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا نسلم
ثم هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء وهذه ثمرة الخلاف بيننا وبين
الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موضع النفي فتعم فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو
نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا لانه نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز
تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون
امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضي

المقتضي هو الذي ثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين
المحذوف فان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تع واسئل القرية وكذا اذا
قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال
الشافعي رحمه الله يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيحتمل نيته كما
لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ولكن نقول ان طالق يدل على المصدر
اللازم لانه على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم
بالواصف وههنا وصفت المرأة بانها طالقة فيدل على طلاق قائم بالزوج و
التطليق واما التطليق فهو امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على
ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي لكن
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصار ثابتا دلالة
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية
الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي
واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث

مجاز

لانه فرد اعتباري وان يكن عاما على ما عرفت ثم ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام فان قلت لم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت باين
فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى
بالحقيقة لفظ فصحت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص
عند البعض منهم الشيخ الاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم تظهر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت مخالفا
عنه للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق
ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم ثم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم
ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فتخصيصها بالسوم هنا لا يدل
على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امراته

امراته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا
لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله عليه السلام لانه يلزم منه ان غير محمد
ليس برسول الله ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه
مستلزم لصحة نبوتهم لانه عليه السلام اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا
بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على الحكم عما عداه
او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا
بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص فلا يجوز
وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد
المنصوص على هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو
نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة
على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية
من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب للكفار
عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يحمل قول العمي
التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية رحمه الله

قوله في الكتاب الموصوف في الجانب الآخر اشارة الى ان يستجيس موضع الوقوع
في هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ لم يدرك فائدة
اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله يقصد فائدة
لم ندركها لان النص لم ينفها ولم اي ايراد المنصوص فكيف يوجب نفيها او اثباتا
اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم
في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي في الانحصار بحرف الاستغراق
هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة
المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص فقد ورد في بعض الروايات
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب
للاستغراق والانحصار على معنى ان جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بالمني
اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب
الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى
هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا تارة وطورا يعني مرة
اخرى دلالة في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى موصوف بوصف خاص
اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص

مخصوص ببعض الافراد او علق بالشرط كان دليلا على نفيه اي على نفي الحكم عند عدم الوصف
(اي الاضافة والتعليق)
او الشرط عند الشافعي رحمه الله فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه
هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم
يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله
تعالى علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية
لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه
موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار
راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت
الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر
في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار يؤثر في حكم
البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط

حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي رحمه الله ثم ان
التعليق عامل في منع الحكم دون السبب حتى انهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب
من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وجوز ان فيه هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة
اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث
لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير
نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف
بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جائز في السبب والشرط مطلقا سواء
وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا الجواب عن قياسه على
خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع

لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق الملك بالخطر
قمار لانه لا يدري ايكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار
الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب
لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل
الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب
ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح
في الموجود وانما يعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء
بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود
فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه
بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان
تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم
الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة
ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف
هوى النفس لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا
قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب

قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل ولا يثبت
الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم
وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جرى بعد التطليق وجعل الشرط
مانعا من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال
الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله
ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان
الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط
لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله وللقائل
ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن
عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق
فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او
عدم صحته اعلم ان في ما الفناه اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم
وفي ان عدم الحكم مبقا على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم
الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا

ولا يجوز

ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند
وجود الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده
ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحال لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه
لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعي
وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة
كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل
قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر
فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا
في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة
او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما
اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما
اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو
ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا
الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية

مطلب المطلق يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي

على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانها نظير اي في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بتقييد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم

خبر لقوله تمثيله

اي لا يوجب التخصيص بخلاف التخصيص بالصفة التي يجري مجرى الشرط

في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذ الكائنان في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين في التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا

وهذا يشير الى ان لا يحمل ما ان

مطلق لا يحمل على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما الا ان يكونا في حكم واحد

اي متتابعات

اي كون الصوم ثلثة ايام مطلقا اي من غير تقييد بالتتابع

قوله والمتضادان الامران الوجوديان ... المتعاقبان على موضوع واحد ... التتابع والاخر عدمي ... التتابع ولا نعتد ... او تقابل العدم والملكة

قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة العام ... بالخاص المتضادين ... لانهما ... والايجاب والسلب ... والعدم والملكة

ان اباه ابتمر نعم على القلوب نسخ التلاوة به وابقاء حكمه سوى قاب ابن مسعود
وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم
ادوا عن كل حر وعبد مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون
للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما كالموت
فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق
على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده
قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول فعلى هذا
ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما
ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط
هذا جواب عن الث في يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط
غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من
اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى ولئن سلمنا
ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اى يوجب عدم الحكم
عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه
وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون
وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا موثرا وظاهر ان الشرط النحوي

لايلزم

لايلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة
وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد
النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته
فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت
المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة بين المقيد
والمطلق في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه
القتل فان القتل اعظم الكباير وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت
لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل
العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت
بينهما بين القتل واليمين المعقودة وللقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد
اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت
بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكباير
وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان

اى عدم المماثلة بين المقيد والمطلق في الحكم

حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم اليمين التخيير
في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم
والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة فهذا جواب
عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير
السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم
في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم
نافيا لاطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي
نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة
اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر
بالتثبت اي التوقف في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة
فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي
تاخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير
معلوم لك فم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فم لان علماءنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فقد ذكروا انهم عرفوا تأخره او نقول المراد

من النسخ

من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد
لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم
اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية
الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه
في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تم به وهو
الخبر لا لنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة
الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب
الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث
الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت
زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه

الشركة لا تقتصر على قوله زينب فاذا افرد وبالخبر دل ان مراده التنجيز والعام
اذا اخرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء للسبب متعلقا
معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد او مخرج الجواب
كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب
او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردا وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج
العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه ولم يستقل كما اذا قال لآخر أليس لي
عليك الف فقال الآخر بلى تخصص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى
فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية
فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه
فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير
مبتدئا بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي
الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله
وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به
الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد
لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا

بالسؤال

بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلنا
رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك
والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب
ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضي
بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المصنف لفظ
العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة
في سياق الاثبات وكذا نحو بلى فيما قيل انه عام من حيث الاسباب لان
قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم
وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فيرد وذلك لان دلالته عليها بالاقتضاء
ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان
يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام
المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة
لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته

على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اى المنسوب الى الجماعة
حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول من زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام
هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تع خذ من اموالهم
صدقة فان الصدقة يؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا
يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال تع يجعلون اصابعهم في اذانهم والمراد
ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان
ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء
لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء
نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده
من ضرورات حكمه وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده
اذا كان له ضد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان
السكون فيكون امرا واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة
في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت
في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعي لا حكم له في ضده
وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده

ضد واحد

في معنى سنة واجبة اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء
في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج
معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء
لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات
النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده
اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر
لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد
والتفويت حرام فاذا لم يفوته اى لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود
لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير
الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب
الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به

فيكون حراماً واذا لم يفوته يكون مكروهاً والمعاقبة ههنا ليس باعتبار
فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروهاً باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه
اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة
مكروهة والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر
اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق
يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق
كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام
بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعاً له لا يكون مقصوداً
به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفاً للشرع حرام فيصح اثبات
التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه
يجعل التحريم مضافاً الى التفويت فما لم يكن تفويتاً لا يفيده وانما يقتضي الكراهة
والجصاص يجعله مضافاً الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهياً لان الاشتغال بالضد يفوت
المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان
النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس
المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار

والرداء

والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأموراً بلبس غير المخيط فثبت به سنية
لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا
تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون
الضد سنة ان يكون قولاً او فعلاً مروياً عن النبي عم بل المراد به ان يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظراً الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلاً للمطلوب
ولهذا اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً لا التحريم
قال ابو يوسف ان سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان
نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا
معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس
لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروهاً
لا مفسداً وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس
صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اي للصلوة
فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض
في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة
فيصير فايتاً بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته **فصل المشروعات على نوعين** المشروع

ما جعله الله شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل
وبالرفع خبر مبتداء محذوف وهى اسم لما هو اصل منها اى المشروعات
المراد به ما يثبت ابتداءً باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض
هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب
فخر الاسلام وتابعه المص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا
العزيمة ما الزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة ما وسّع على المكلف
فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير
دخولها فى الرخصة وهى اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخ
من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثانى لا يخ ان يعاقب بتركه
او لا والاول هو الواجب والثانى لا يخ من ان يستحق تاركه الملامة او لا
والاول هو السنة والثانى النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه
والمباح قلت الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت
تركه بدليل قطعى فهو فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل
فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة فى اللوح المحفوظ
على وجه لا يحتمل الزيادة ولا النقصان يثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعى

ما بعنى

ما بعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بجامع لشموله بعض المباحات
والنوافل الثابتاين بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار فى تعريفه
انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب
كالايمان والاركان الاربعة وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكم
اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعى بثبوته وتصديقا بالقلب
اى يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق
بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب
الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به
عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت
بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد
وحكمه اللزوم عملا اى يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اى لا يجب
اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعنى اذا ترك المعنى ادى
اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بها اذا تركه
تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر فى الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا

القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد

ولا منافاة لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه
تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات يثبت به
جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير
سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة
المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب
احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب
اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن من قوله حكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق
قد تقع على سنة رسول الله عم وغيره من الصحابة رضه لانهم اعلام في الدين وطريقتهم
تكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
قال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز
اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب
اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب اي يستحق جزاء الاساءة اساءة

مطلب السنة

كفوصغ

كقوله عم وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا
اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلوا
بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد
اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها
لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان
ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه
بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة
لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها
ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول
ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم
من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا
اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق
عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم
المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم
يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضا

مطلب زوائد

مطلب نفل

مع ان حد النفل صادق عليها قلت لا نم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تع فاقرؤا
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع قال الشافعي لما شرع النفل على هذا
الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل
له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل
لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال
لان العمل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه
اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير
ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل
كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت
ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجوب
لكونه حقا لله تع مسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء
من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرط البقائه عبادة لا لكونه عبادة
وقال الله تع لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى
فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه
ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء
عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا

لانعقاده

لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع
عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال مح لانه
عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات
عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كما في صلوة الظهر لا يحل له اقامة
حتى يكون ابطالا
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه
لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة
غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدى احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه و الاعمال
المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا ابطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع
في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور
من حيث ان كل واحد منهما صار لله تع اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله تع فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما
صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تع تسمية لم يوجد
بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل
الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان تجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع
فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تع بقاؤه اي بقاء الفعل الذي
هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في
ابتداء النكاح دون بقائه و رخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء

هي في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة

او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد
منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة
بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق
افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر
كذا قاله الشارح وللقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك
حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت حقيق به
يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة
اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل
في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه
وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان من
شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الآخرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما
احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم
ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانها جمع مجاز وحقيقة المراد
مع الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه
يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في

عند فقد الرقبة

عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرم ويكون ما
في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة
ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم
المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة
اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان
لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله
معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا
اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه
يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير
اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير
لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف
التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت
حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك

باقٍ وجنايته على الاحرام اى وكجناية المكرَه المحرِم على احرامه وتناول المضطر
مال الغير اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث ترخص له
تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول
وحق الغير فايت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة
اولى لبقاء المحرِم وحرمته جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة
وقُتل كان شهيدا اى مثابا بثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه لاقامة حق
الله ذكر محمد فى مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكرِه وقتل كان
ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه
على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من
محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة
بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم فى القياس
كما سيجيء والثانى اى النوع الثانى من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب
اى السبب المحرِم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اى عن السبب الى زمان زوال
العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم
متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كافطار
المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه

رخص الافطار

وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه
اى حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود
الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعى
وتردد فى الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى فى معنى اليسر من
حيث انه لم يتعين كونه فى الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
العسر وهو انه ينفرد بالصوم فى القضاء ولا يأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدى
معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار
ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس فى الصوم فان البلية اذا عمت
طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا
لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء
من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات
كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود
بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى واما اتم نوعى المجاز فهو ما وضع عنا
اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس
فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم فى غير المسجد وعدم التطهير
بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة
ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهى المواثيق اللازمة

ومذهبه خلاف مذهبه فى مسئلة قطع الصلوة

مطلب فى الاعمال الشاقة التى فرض على من قبلنا

لزوم القتل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلّوا
ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة
واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عم فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال
لم يبق مشروعا اي لم تجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع
من انواع الرخصة ما سقط من العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم
في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات
فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ
ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها
بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه
غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد
لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان
ترك ما اسقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح
لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة

في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي
الاربع لقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال
ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير
قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة
ان يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة
في حق المضطر والمكره بقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار
مباح في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تع الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء
وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولا يؤاخذ بها كما في الاكراه
على الكفر متمسكين بقوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم ودل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تع رفع المؤاخذة عليه

وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما او شرب خمرا حال الاضطرار
فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى
يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية
قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم تحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسر
ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل
طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي
افعال العباد او غيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن
ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة لها اي للاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود
الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه
ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والقلوة

وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان
هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريقة اللف
والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على البعير
وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي
يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت
يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تع في حقنا الوقت ولهذا
يضاف الصلوة اليه فيقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب
الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة
والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه
وتكرره بتكرره الا ان الله تع لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله
فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر
اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي
عليه اضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سبب وجوب الحج
البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض
بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها الشيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب
اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب

والخراج اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن
من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اى سبب وجوب الطهارة الصلوة
حتى يقال طهارة الصلوة غير انها تجب الا على المحدث والمعاملات اى سبب مشروعية
المعاملات تعلق بقاء المقدور اى سببها توقف بقاء العالم المقدور
بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون
اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج
وهو [illegible] يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات وحدودها
قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هى حدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل
قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية
وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات
اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب للقصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن
وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة
وامر دائر بين الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر
يعنى الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى
بالصوم وتشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة
فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة

ومعنى

ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة
رمى الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب
آدميا والافطار عمدا فى رمضان ثم انه مباح من حيث انه يلاقى ما هو
مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اى تعلق
الحكم بالسبب لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف
اليه سببا له اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو
يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان
اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك
ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا
كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر
والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين
واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا وجب
شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود فى النطق وكمال العقل والصلوة وجب
شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات
والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت **باب بيان
اقسام السنة** لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة

مطلب بيان اقسام السنن

لانّها تاليه وهي تطلق على قول الرّسول عليه السّلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه
وطريقة الصّحابة والحديث والخبر مختصّان بالقول فلهذا قال اقسام السّنّة ولم
يقل اقسام الحديث الاقسام التي سبق ذكرها من الخاصّ والعامّ وغيرهما الى قوله
واما الثّابت باقتضاء النّصّ ثابتة في السّنّة وهذا الباب لبيان ما يختصّ
به السّنن هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام
المذكورة موجودة في السّنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السّنّة في باب
على حدة فاجاب بانّ هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام
خاصّة للسّنن وذلك اى ما يختصّ به السّنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاوّل في كيفيّة الاتّصال بنا من رسول الله ع م وهو
اى ذلك الاتّصال امّا ان يكون كاملاً بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الّذي رواه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهّم تواطئهم على الكذب وهذا الشّرط متّفق عليه
وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انّه ليس بشرط فانّ اهل
الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحدّ
في الاتّصال في كلّ وقت وهذا الشّرط ايضاً متّفق عليه وخالفه الجصّاص لانّ
المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوّله واوّله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يكون المخبرون في الطّرفين والوسط مستوين في الكثرة وههنا شرط آخر وهو
ان يكونوا عالمين بما اخبروا علماً يستند الى الحسّ لا الى دليل عقلي فانّ اهل مصر

لو اخبروا

لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواتراً وشرط فخر الاسلام العدالة
والاسلام لكون الفسق والكفر مظنّة الكذب وعند العامّة ليس بشرط
لانّ اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفّاراً اعلم انّ المصنّف عرّف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح
ولعلّه انّما رضي بذلك لانّ غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرّفه
المحقّقون بانّه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزّائدة عن الخبر كشقّ الجيوب والتفجّع
في الخبر بموت والده فان قلت انّ العدول الى لفظ السّنّة انّما يكون
ليشمل الافعال فح لا يصحّ اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال
المراد من السّنّة في قوله ما يختصّ به السّنن الحديث بطريق ذكر الكلّ
وارادة الجزء كنقل القرآن والصّلوات الخمس وما قاله بعض الشّرّاح لو
قال كالقرآن لكان اولى لانّه تمثيل المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله
فضعيف لانّ اتّصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانّه يوجب
علم اليقين كالعيان اى كما يوجبه الحسّ وقال قوم من المعتزلة انّه يوجب
علم طمانية يعني علماً يترجّح جانب الصّدق وتطمئنّ اليه القلوب ولكن
لا ينتفي توهّم الكذب وهذا القول باطل لانّ الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت
الّا بالتّواتر فح لا يثبت العلم بنبوّتهم وهذا كفر من جامع الاسراد

علماً ضروريًا وقال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة
بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه
بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر
غير جائز فتبيّن ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى المرادف كما فعلوا
مثل ذلك في العطف او يكون اتصالاً فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج
لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من
الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى
نقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني
ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن
الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمأنينة وانه دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تع وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول
مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده
ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداءً وانتهاءً صار بمنزلة
المسموع من رسول الله عم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه

تخطئة

تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالاً فيه شبهة صورة
ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعاً واما معنى فلان
الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعداً لا عبرة للعدد فيه اي الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان معتبراً عنه رداً لقول
من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر
ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضه فقالا مثل قول ذي اليدين
فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة
كان اولى بالتذكير للنبي عم وظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا
لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تع ولو لا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان
فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقاً
اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة
في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث علياً ومعاذاً الى اليمن
ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجباً

للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد
من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلاً في الاحتجاج به على خصمك قلت
ظهر بما روينه في الائمة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول
خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها احتج ابو بكر
رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا
جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة
الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد
لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد
بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا
علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم ويوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم
وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او
يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم
لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لانا نم ان المراد منها المنع
عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين
من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد

عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهم
عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه
كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم
على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة
فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله
لانه قول الرسول عم وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت
الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل
ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر رض ترك
رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن
مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه
قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف
الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة
رضي الله عنهما وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله
ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فحينئذ يترك ويعمل
بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا

فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يغوته
بعض المراد فيدخله شبهة زايدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك
الحديث لضرورة انسداد باب الرأى لانه اذا انسد باب الرأى من كل وجه
صار ناسخا للكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب
العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجئ
ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجية حديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رض ان النبى عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك
الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت
في ضمان المشترى فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث
انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة
فذهب مالك والشافعى الى انه يردها ويرد معها صاعا من تمر مكان
اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف
الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها ولكن يرجع

على البائع

على البايع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوى
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد
وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن
تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم
على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى
بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه
لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شئ
واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو
قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة لم يكن
فقيها لانه كان يفتى في زمان الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان
الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان
راويه معبد الجهنى وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة
غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولذا قدم
على القياس وان كان الراوى مجهولا في رواية الحديث لم يعرف
الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله

كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
اواختلفوا فيه اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا
حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى فى بروع بنت
واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله ورده على رض فقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه
وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه فيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها
سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا وجعل على رضه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث
علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات
عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب
ان يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان
سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعنى صار حديثه كحديث المعروف
وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل
الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت

قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبى عم لها النفقة والسكنى
فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت
ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس
لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس
على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا فكذا الحائل المعتدة عن طلاق رجعى
لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس والقائل ان يقول انقطعت
الزوجية فى المبتوتة فلا تجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق
رجعى فلا يصح القياس وذكر الطحاوى اراد بالكتاب قوله تع ولا تخرجوهن
من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله يقول لها النفقة
والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد
ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا
لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس
ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته
جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى
الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى وهى اربعة العقل وهو نور
فى بدن الآدمى قيل فى الرأس وقيل فى القلب يضىء به اى بذلك النور

طريق يبتدأ به الجار والمجرور قايم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة
صفة طريقا من حيث ينتهى اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان
درك الحواس يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه
درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيتبدى اى يظهر
المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب القلب بتأمله مثلا اذا نظر الانسان
الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم
من الاوصاف التى لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه
قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا ثبت لنا من وجود العالم
ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا
هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع
كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى اثباته مستغنيا عن الحس
وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لان على ذلك
التقدير يكون من حيث ينتهى ابتداء المعقولات والجواب ان هذا انما يتأتى
فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ طريق العلم به
من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق بان يقال العقل قوة نفسانية
يدرك بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اى من العقل وهو
عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ

من غير آفة

من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه
والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا فى التصرف
فى امور انفسهم لنقصان عقلهم ففى امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبى
اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل
روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا للنقصان فى العقل
والضبط وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص
وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو فى محل
النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شئ يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا
كان يعلم حرمة القضاء فى قوله لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل القلب
لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء فى بمعناه
بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى
ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المجهود من السعى
فى الضبط والضمير فى له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ
بمحافظة حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء
فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة

بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد اني اذا تركته نسيته
اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى
ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط
شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن
لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم
القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه
بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن
مامون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له
ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة
والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها اي كمال العدالة وهو رجحان
جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة
او صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر
عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط
التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر رضي عن ابيه عن النبي عم
انه قال الكباير سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة

والفرار

والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك
اكل الربوا وعن علي رضي اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر
وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع
الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد
الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط
لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام
نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم
الاسلام على والديه من غير ان يوخذ منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق
اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان
او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية
المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد
قال تع في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان

لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك
من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانتهم من
نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات
بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله تع كما هو
واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات الكمال وقبول احكامه
اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص
والشرط فيه البيان اجمالا اي كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته
هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تع
واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف
الله باسمائه على الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة
غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة
العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت
الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل

ذلك

ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون
على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي
الى النبي عم فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان تصوموا
غدا وبين الايمان على الاجمال حين سئل جبرئيل قال منصور القاآني
شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات
مما لا يتعلق به ايمان وكفر وحديث الاعرابي وقوله وباسمائه
ينافي ذلك الاتفاق ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة
شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي
والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط
وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة
والعبد لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة
توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة
والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والمرأة فلان
الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة
ينتقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده
ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة

بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب
من الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا كذا
ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اى القسم الثاني من الاقسام الاربعة

الثاني في الانقطاع في الحديث

المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل
من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله
كذا وهو اى المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل
صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم
السماع من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم
وان بينهم وبينه رجلا او من القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام
الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال
الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما
مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم
الجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا
الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان
بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال
الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تخصص

بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا
الا فيما بعد الصحابة الى الآن الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان
عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نم الاجماع فان المسئلة اجتهادية
لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت
لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان
كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه
فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط
عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن
له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين رجلا
او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من
الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن
الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة
هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق
وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه
اسرائيل ابن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي

عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسنادا لاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح
والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان فى الناقل
لفوات بعض شرايطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ماذكرنا
يعنى لايقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم
لاصلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف العموم قوله تع فاقرءوا ماتيسر من القران
او السنة المعروفة اى المشهورة مثل ماروى ابن عباس رض ان رسول الله عم
قضى بشاهد ويمين فانه يخالف الحديث المشهور وهو قوله عم البينة على
المدعى واليمين على من انكر او الحادثة اى يخالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر
من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم فى الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضى شهرة مابه يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به
دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اى الصحابة مثاله
ماروى ان النبى عم قال ابتغوا فى مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكوة فى مال الصبى واعرضوا عن
الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او ماؤل تاويله ان المراد
بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا
منقطعا ايضا اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل والثالث

اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن فى بيان محل الخبر الذى
جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تع
وهى ماتخلص حقا لله تع من شرايعه وهو نوعان الاول ماليس
بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان
الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رض فى التقاء الختانين
وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبى عم لم يقبل خبر ذى اليدين حتى
يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى
محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخى فى العقوبات يعنى ما
هو عقوبة لايجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى من حقوق الله
قال ابو يوسف فى الامالى وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق
مترجح فى رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه
قول الكرخى ان خبر الواحد فى اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو
قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد
هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر وهو مما فيه الزام محض كالبيوع
والاشربة والاملاك المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل

والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلماً وكونه غير محدود في قذف
ولا تجربته شهادته مغنماً ولا يدفع عنها مغرماً وغيرها مع العدد في موضع
يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة
ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية
اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع من حقوق
العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار
الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزاً صبياً او بالغاً
كافراً كان او مسلماً حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلاناً وكله فوقع في قلبه
صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان
لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط
فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار
في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر
لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس
وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه
لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشرى عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر

المعاملات لان كلاً من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة
عند ابي حنيفة ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات
يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيراً للشبهين حظهما وعندهما
لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا
الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس
في باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً فلو شرطت العدالة لضاق الامر على
الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضولياً وان كان وكيلاً
او رسولاً من الموكل والمولى بان قال وكلتك بان تخبر فلاناً بالعزل والحجر
او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقاً لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اي يصدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم
عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به كقوله تع وما آتيكم الرسول فخذوه وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وقسم
يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل

الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه
وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه
على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية والمقصود ههنا هذا النوع
ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة
اى اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون
من جنس الاستماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو
يسمع ثم تقول له السماع ليستحق بهما اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم
او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام
قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان التابع اقرب الشبه
كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب
المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف
معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره
اى الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغايب
كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اى الرسالة الى الغايب كالكتاب في جواز
الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا

حديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه
عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة انه رسول
فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين
الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة
الرخصة وهي الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من
قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث
لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع
مسموعاتي ان كان عندك وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي
فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد
المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له
ان كان عالما به اى بما في الكتاب الذي اجاز بروايته تصح الاجازة والا
اى ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اى لا يجوز الاجازة بالاتفاق ولو
اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك يجاز الى الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول
المجاز له اجزني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ
اى الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان

وانما جوز طريق الاجازة ضرورة
ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع
جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن
وانقطاعها فلهذا كانت رخصة
تلويح

قوله لا تصح الاجازة بالاتفاق قال صاحب
الكشف هو مختار بعض المشايخ و
في التنقيح انه قول ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف وهو الموافق
لما في القنية معز محى

قوله والاحوط ان يقول اه وهو مختار شمس
الائمة وذهب فخر الاسلام والقاضي
ابو زيد الى ان المستحب اجازة
وهو عزيمة ويجوز ان يقول
اخبرني وحدثني بطريق الرخصة
قال صاحب الكشف القول
الاول اصح معز محى

قوله ويجوز الاجازة للمعدوم يعني
اذا عطف على الموجود كما في المنار
واما بدون ذلك كان يقول
اجزت لمن يولد لفلان فجوزها
البعض وابطلها البعض وهو الصحيح معز محى

والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اى وان لم يذكره الخط شيئا فلا اى لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائى وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما اى الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير ان راو يا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسير للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث

والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعنى يرويه بلفظ آخر يؤدى معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روى ان الصحابة رضي قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به وروى ان ابن

مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اى معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عم قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمروى عنه هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى اذا انكر الرواية انكارا جاحدا بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف

الذى

لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط
بذلك عدالتهما للتيقن فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه
الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة
باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك
الى انه لا يسقط العمل او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عايشة رض ان النبى عم
قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عايشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من
الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على النسخ
او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه
بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او نسيان فقد
سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا وان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم
يعرف تاريخه اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ
لان الحديث حجة فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية
وتعيين الراوى بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا
فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين
مثل حديث ابن عمر رض ان النبى عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل

للتفرق

للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل
بتأويله فبقى مشتركا فعملنا بما روى عن النبى عم انه قال المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اى امتناع الراوى عن العمل
بالحديث مثل العمل بخلافه اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث
عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض انه عم
كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الا
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان
الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت
رض انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى
وجعل النفى الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رض
نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى حدا
لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم
لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذى من جنس
ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد وروى ان
ابا موسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى والطعن المبهم مثلا ان يقول هذا الحديث

الجهني
وهو امر النبى عم باعادة الوضوء والصلوة

مثلا ان يقول هذا الحديث غير ثابت او راويه متروك
الحديث او غير العدل

منكراً او مجروح ونحوهما من أئمة الحديث لايجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد
ما لايصلح سبباً للجرح جارحاً بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك
به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحاً لان التعديل
المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى
للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه
قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لايقبل كالطعن بانه حديث مرسل وكشرب النبيذ
لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن
لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لايقبل ايضاً لان الظاهر ان التعصب
حمله حتى لايقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثلاً ان
يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول حدثني فلان او فلان ولم يقل عن فلان
الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال
ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية
حتى لايعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه غيره
او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعاً
هذا الذي سماه الشيخ تلبيساً نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى

مطلب التلبيس والتدليس

قال اخبرني ج

ذلك

ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد وركض
الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحاً لان ذلك من اسباب الجهاد
والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح
الا حقاً وحداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان كثيراً من الصحابة كانوا
يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند
الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحاً لان
المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد بالرواية اكثر
من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتاداً بالرواية واستكثار مسائل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماماً حافظاً الا انه
اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد ووقوع الذهن فكيف
يصلح جرحاً فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض
بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ اذ لابد ان يكون الناسخ متأخراً فاذا لم يعرف التاريخ
بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهراً فلا بد من بيانه اي بيان
التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع
اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لايقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيساً اذ المراد

وهو ان يكون اللفظ لافادة معنى جديد لم يكن حاصلاً قبله

وهو ان يكون اللفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته

عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير
فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة
والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد
حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به
ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يتبينه قلت اراد به ذلك
لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد
الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء
فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى الشخصين
كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج وحرمتها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة
ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا
عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين
وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا
لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة
فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت

كلام

كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض
مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له
والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما
اوردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال
الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما
يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد
المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على
القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجدتين وروت عايشة رضي الله عنها انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات
وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى
اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي
الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما تقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل
آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين

او اقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اى العمل بالاصل كما فى سؤر الحمار

لما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم

سئل اينتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انه عم نهى عن لحوم

الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض

اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول

الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه بانه لم يمكن

الحاقه بالعرق لقلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة فى العرق اكثر

ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة

فى السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون

نجسا لوجود الضرورة فى الحمار بكونه مربوطا فى الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن

الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة فى الهرة

اكثر لدخولها المضايق التى لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء

ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس به ما كان

طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اى لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة

عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما

وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا الزمان ان يبقى كذلك قلت

لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول

بل يكون

بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك فى طهوريته

ليكون عملا بالاصلين وسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا اى لتعارض الدليلين

فان قلت لا نم التعارض اذ المحرم مرجح فى لحمه وكذا فى سؤره ولا تعارض

مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجح المحرم فى حرمة اللحم كان

للاحتياط والاحتياط فى السؤر فى جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه

فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون

السؤر مطهرا دون التراب لانه يعنى به الجهل يعنى لا يعنى بهذه العبارة

ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام بل حكمه معلوم وهو وجوب

الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين

فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعنى لم يسقط القياسان بالتعارض

اذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال

الذى هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق

عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة فى حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ

بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يجب

ايهما شاء من غير شرط التحرى كما فى اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد

حجة فى حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة فى اصابة الحق لان الحق عند الله تع

واحد والقياس لا يدل عليه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا

دليل عليه قال عم اتقوا فراسة للمؤمن فانه ينظر بنور الله وعند ش فقي
يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان
اللتان روينا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانهما كانتا في وقتين فاحديهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا تعتدلا اى لا
تستويا كقوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث
قضاء النبى عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني
خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم
فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتى اليمين في سورة البقرة
والمائدة الآية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة
فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا
واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة

لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة
بين الآيتين في الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة
في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا
او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن
بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف تقتضى حل القربان بانقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر مدة الحيض واقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان
لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع
بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه
بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم
مقامه من مضى وقت صلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القرائتين
يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم
ينبغى ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق
الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد
فيحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير
ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة
وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها
زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية
توجب عدة على وجه فنجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع
اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
محتجا بها على رضه ولم ينكر علي فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر
ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى
للجمع او دلالة اي خامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف
زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم
نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين
فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة
فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا
لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي

الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا
المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل
فيها الحظر لانها مملوكة لله تع والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث
التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد
الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء
مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا
بلا شرع في زمان قال تع وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها
مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عم فان الاباحة كانت
ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق
الاعتماد على شيء من الشرايع وظهر الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي اي الذي ينفي العارض
ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة
اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى
بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن
وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به

مطلب المذاهب الثلث في الاشياء

مطلب تاريخ معروف الكرخي رحمه

مطلب تاريخ عيسى بن ابان

على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيقع التعارض ويطلب الترجيح
بوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض
المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى
ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفي
ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له
علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون
مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون
مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول
مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني
لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث
وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل
الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
كان مثل الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون
من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بني
الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف
بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بني الاخبار به

على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين
القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره
والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات
راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في
حديث بريرة رضي الله عنها لما قرر الاصل ذكر مثالا اجتمع فيها المثبت
والنافي وهي ثلث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي رح وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض
الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر فاخذ
ائمتنا رحمهم الله بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح
المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم
تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كانت
ثابتة قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى
يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن الاحرام وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى

من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس رض في الضبط والاتقان
ائمتنا رحم عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض
بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه في المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة
الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بنجاسته فالمخبر بالطهارة
والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا والمنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان
اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون مبنيا على طهارة الحال فان عرف
انه اخبر بناء على طهارة الحال لم يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت
لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت
لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو
الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون
حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر
قول المص رحمه الله يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس مما يعرف بدليله
لا مما يحتمل وجعل خبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول

كر في الثاني والثالث

والترجيح

والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الراوي والذكورة والحرية
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة
لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا يرى ان المناظرات جرت
من وقت الصحابة رضي الله عنهم الى يومنا باخبار الآحاد ولم يروا اشتغالهم
بالترجيح بزيادة الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي رح والذي
يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد رح فقد ذكر
في السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك فتركت ما تفرد به فريق
واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما
يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل — البيت
ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما
في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح بما روي
ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو
توقف في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب

واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الاخر فان كان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى
ابن مسعود رضي الله عنه انه قال صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا
وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قايمة فاخذنا بالمثبت للزيادة
وقلنا لا يجري التحالف الا في قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض
الرواة لقلة ضبطه فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان
الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روى انه عم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عم انه نهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل
بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العوض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض والله اعلم **فصل** وهذه الحجج التي مر ذكرها
من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو
اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طاير يطير بجناحيه فان الطاير يحتمل ان يستعمل
في غير حقيقته يقال للبريد طاير فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة
وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير

مطلب بيان تقرير

مطلب بيان تفسير

وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تع اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان
بالسنة والمشترك وانما يصح ان موصولا او مفصولا وعند بعض المتكلمين
بيان التقرير وبيان التفسير
لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب
ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل
بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه
مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية
في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب
قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتها بيانا مجاز
لان الاستثناء في قوله لفلان على الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة
وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان
مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه تحلف ولا يطلق
في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس
اي بيان التغيير
انه يصح مفصولا لما روى انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء
الله تع واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال
فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكر

مطلب بيان تغيير

الغير اي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
فعندنا لا يقع متراخيا وعند الش فعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه لانه
اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا
وهذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا
وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا عن القطع الى الاحتمال
فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه
ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني
اسرائيل بهذا اشارة الى جواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا
بنصوص منها قوله تع ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والله تع امر بني اسرائيل
بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها
لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني
ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا
تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها
قوله تع فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف
على زوجين اي ادخل اهلك فلفظ الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص
متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان

المراد

المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث
النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث
المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز
لا انه خص بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها قوله تع انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل
جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله فقال يا محمد اليس عيسى وعزير
والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تع
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تع انكم
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لان ما مختص بما لا يعقل
فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا
روي انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه
اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم عبارة
المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى
فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به

مطلب الاستثناء تكلم بالباقي

فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التلويح وعندنا يمنع
كليهما كما في التلويح فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا
لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة
فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا
فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمص رحمه الله فايدة الخلاف تظهر
فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب
لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل
المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه
نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء
بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر
متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج ح فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع
اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قول لا اله الا الله للتوحيد
اى وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا
لغيره اى نفيا لما سوى الله تع لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا

مطلب الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

اثباتا للالوهية لله تع فصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا
لا اله الا الله فانه الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اى في الانشاء
يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله
عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد
الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا
ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات
ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما
لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه
ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقت
بالغايات فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي
نفيا مجازا لا تحقيقا وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه
لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان
انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي
بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم

السابق الى الخلاف وهذا الجمع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر
مقصوداً جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصوداً بل التتيم به الصدر جعلناه
اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفيها قصداً لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تع
لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصداً واما اثبات الله تع فهو فرع
عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة
وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت
الى البصرة وجاوزتها ولا يجوز ان يقول جاءني القوم الا زيداً فانه جاء الجواب
عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ
فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء
الكل باطل اتفاقاً لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا
نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع
عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث
مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه
ولقائل ان يقول انما لم يجز الاستثناء لتؤديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف

نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر
اي من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء
عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تع افرأيتم ما كنتم تعبدون
انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين
فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان
يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تع فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين
فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلاً والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملاً معطوفة صفة الكلمات او حال
بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم
ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا استمائة كالشرط كما ان الشرط ينصرف
الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج
ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي رحمه الله عليه بناء على اصله انه معارض مانع
للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعاً للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملاً في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج

مطلب بيان ضرورة

به اصل الكلام من ان يكون عاملاً وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت
حر نزول العتق فى محله و بذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس
بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا
حكم التبديل بالشرط فى ما سبق ذكره او بيان ضرورة اى القسم الرابع
من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو
نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق و هنا
لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان
وهو اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون فى حكم
المنطوق اى فى حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان
الضرورى فى حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة
عن الامر الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه
الحقيقى لا المصدر لانه ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل
المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق
فى حكم البيان الذى هو منطوق كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير
بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقى

ضرورة

ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه
من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقيته ذلك الامر لقوله ع الساكت
عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة
على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهودى
الى الكنيسة لا يكون بيانا لمشروعية مثاله ما روى انه ابتعت امة وابت
بعض القبائل فتزوجها رجل من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها
فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها و منفعة ولد
المغرور فجاز ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده
يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد
وقال الش فعى لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان
يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان
الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف
بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الش فعى يلزمه المعطوف والقول
قوله فى بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة
العطف المغايرة ولنا ان قوله درهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا

بيان تبديل

النسخ

حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف قوله علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما
فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل
هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم
الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تع واذا بدلنا
اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا و
معناه ان يزول شئ فيخلفه غيره ومعنى الشرعي ما عرفه المصنف فهو بيان
لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى
انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ قبل نسخه
فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ
تبديلا في حقنا ودفعا بالنسبة الى ظاهر المستمر وبيانا محضا في حق
صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله بيان محض
لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه
ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة

لا رافعا

لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة
الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر
الثبوت وخلفه شئ اخر وهذا مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها
لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باجراء
الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا
في شريعة ادم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فيحرم ذلك بشريعة من بعده
لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا
يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل
على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب
الامور تع الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت
كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد

قلت أجيب بأن الجمع في الوقت الواحد
الفعلان المأمور به والمنهي عنه لا الحسن
والقبح بل بأن الحكم حال النسخ حسن
ظاهرا قبيح حقيقة

على مذهبه وحمله حكم يحتمل الوجود والعدم اى كونه مشروعا وان لايكون فى نفسه
قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لايكون مشروعا كالايمان
بالله لايجرى فيه النسخ لم يلحق به ما ينافى النسخ من توقيت كما يقال
حرمت كذا سنة او تأبيد نصا كقوله تع خالدين فيها ابدا لايقال هذا خبر
وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد او دلالة كالشرايع
التى قبض عليها رسول الله فانها مؤبدة لايحتمل النسخ لانه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده قال الجمهور لانسخ فى الاخبار لانه يلزم
منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به
المبالغة فى العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويبين بورود النسخ ان
المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود
الفساق فى النار الى هنا كلام شارح المغنى منصور القاغانى ويمكن ان يجاب
عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة
البعض منها مجاز لامساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز
فى الاخبار التى يكون فى المستقبل كقوله تع لادم ان لك الا تجوع فيها
ولا تعرى نسخ بقوله تع فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لاتجوع
فيها من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق

نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر فى غير
احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تع
والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
نسخ بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه
اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن
من الفعل والمراد به ان يمضى بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان
يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اى حكم النسخ
دليل اهل السنة والجماعة
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب
مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات
فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد
تصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا
لا الفعل وروى انه عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل
وقوعه على الجواز والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد
والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين وقد
علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط

وعندهم هو بيان لمدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهى
لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن
والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال الله تع صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين
ثم قال قبل غروب الشمس لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم فالنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدى الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة
حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى من المسح من ظاهره
ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأى
لا مجال له فى معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعى
يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ
ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلى جائز
دون النسخ فلا يتساويان والانماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان
الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يوقف بالرأى انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور
ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له وجه

اى يتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة

عدم

عدم الجواز ان الاجماع الثانى ان وجد بسند خفى عليهم وظهر بعد يلزم
اجتماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلنا شرط صحة
القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف
خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول
الذى يجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع
لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان
ابى بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لا ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء
الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحته وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ومختلفا اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعى رحمه فى المختلف
اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافق كتاب الله تع فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا
جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما
عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم

المبنى عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

اى سقط بسببه

جعل قول الرسول عم مبيناً للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بياناً
لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ
بيان مدة الحكم فما ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه
بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل
الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ آيات المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجهاً الى الكعبة ثم تحول
الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد
الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتاً بالكتاب فانه شريعة
من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت
بالكتاب وهو قوله تع اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت
ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا
بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب
ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان النبي عم اخبر ان الله
الله تع اباح له من النساء ما شاء ونسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد
فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله تع من بعد فانه

بمنزلة

بمنزلة التأبيد قلت التأبيد اما ان يكون صريحاً او دلالة ولفظ البعد
ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع
به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به
اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ
ليس بوارد عليه وان انقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني
فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل
حال فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان لا نسخ بعد
انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستنداً الى حال حيوة
النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ
بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة
في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً اي مالاً الوصية للوالدين
والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تع قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر
والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القران في حيوة الرسول بالانساء
حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة
مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قرأة ابن مسعود في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما

انساه الله من القلوب

اي كان في زمن كثيرا ثم صار قليلا ثم انتهى بانساء الله تعالى

وحكم بهذه الآية منسوخ دون تلاوتها ونظائرها كالوصية للوالدين كثيرة

وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظهما
الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما
وبقي حكمهما فان قلت القران يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رويا قلت
ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت
النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة
انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل
ان يقول ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت قرآنية فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ
وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا
لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة باتيان المطلق
والتقييد والتقييد اثبات القيد وحكم الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير
ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء
مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب وان
اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي رحمه الله
تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقدير للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك ليس
بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين

ان العام

ان العام لم يكن متناولا له اصلا فصار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا
مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة
بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت
التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل
الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ
وان كان خلاف الاصل حتى ابينا تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد
بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز وقيدنا
بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رائى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد
الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام
هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع في كفارة الظهار
واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رحمه الله قاس
كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان
الكفارات جنس واحد **فصل** افعال النبي صلى الله عليه وسلم
المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم
الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها
مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه

بدليل شرعي صح ليساء

رويا

التغريب النفي عن البلد صحاح

مطلب افعال النبي عليه السلام

لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع من فعل مباح
قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية
على الذلة في قوله تع فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء عليهم السلام معصومون
عن الكباير والصغاير لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا
عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء عليهم السلام ليس معنى الزلة انهم زلوا
عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم
يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب
وواجب وفرض قسم المص تع افعاله عم الى اربعة متابعة
لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الوجب
في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي هو ما ثبت
بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلايل كلها قطعية
في حقه عم والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا
وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله عم في حقنا
بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة
اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص
وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله عم
وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله عم شرع في بيان حكمه بالنسبة

الينا

مطلب في اقسام افعال النبي عم

الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه
اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم
على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به
كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربعة في النكاح وغيرها لا يلزمنا
الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم
على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق
قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القايل ان كان يمنع الامة من ان
يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت
صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير
فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت
الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه
ما لم يقم دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد
فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار
ان في قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز
التأسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص
به عم والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم
السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي

الوحي
الكلام الخفي يخاطب النبي عم
على وجه لا يسمع غيره يسمع وحيا

ام بغيره من الالهام والاجتهاد ودفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ
للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن والظاهر
ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة المراد ومنها العلم الضروري
المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تع والقرآن
من هذا القبيل قال الله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو
اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله
او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي
عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه
اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب
نور في قلبه من عند الله كما قال الله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله
والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده
يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم
وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي
ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تع

ومايطق

وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن
اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل في شان القرآن
معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء
بقولهم رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي
ولئن سلمنا انه نفي عنه النطق بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم الثابت
بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه
لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال
اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة
ايام وقيل بخوف فوت الفرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب
الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام
الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا
فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء
في الجملة لان قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن
والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر

باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غير
النبى عم من البيان بالراى حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء
والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظراً لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو
قوله كالالهام وهو القذف فى القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة
قاطعة فى حقه اى حق النبى عم لم يجز لاحد مخالفته لكونه متيقناً بانه من
عند الله تعالى وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع
من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف فى جريان
القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص
علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه
لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت
شبهة السماع فى اقوال الصحابى ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال تقليد الصحابى
واجب وهو عبارة عن اتباعه فى قوله او فعله معتقداً للحقية من غير تأمل
فى الدليل يترك القياس به اى قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب
الصحابى اما ما كان او مفتياً ليس بحجة على صحابى آخر اتفاقاً لاحتمال السماع من النبى عم
بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله مقدماً على الرأى ولئن سلمنا ان قوله
صادر عن الرأى فرأى الصحابى اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم

والاحوال

وهذا اى اجتهاد عم و النبى

حتى و

والاحوال التى تتغير بها الاحكام ولهم مزية فى الضبط فكان رأيهم
مرجحاً فوجب تقليدهم وقال الكرخى لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين
ثابت بنقلهم وان كان مدركاً بالقياس فرأيه محتمل للخطاء
فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعى لا يقلد احد منهم اى من الصحابة
سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج
لان الصحابة يخالف بعضهم بعضاً وليس قول بعضهم اولى من قول
الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة
وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل
المقادير كما فى اقل الحيض يعنى كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة ايام
(وهو الكرخى وغيره)
وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضى
جوازه عملاً بقول عائشة رضى الله عنها لتلك المرأة وقد باعت بستمائة
بعد ما اشترت بثمانمائة بئسما شريت ابلغى زيد ابن ارقم ان الله تعالى
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم يتب واختلف
عملهم فى غيره اى عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر
مذهبهم فى هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة فى تقليد الصحابى

تعالى

لتلك المرأة القائلة انى بعت خادماً
من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم
الى العطا فاحتاج الى ثمنه فاشتريت
منه بستمائة قالت عائشة رضى الله عنها
بئسما شريت واشتريت
ابلغى زيد بن اه
لح لح لح

بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل
على تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف
ومحمد تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان
رأس المال مشارًا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريفات
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
عملًا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو ح شرط الاعلام
لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارًا اليه وقال
بلغنا ذلك عن ابن عمر والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن
لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما
اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق
وروايا وجوب الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط
صيانة لاموال الناس وخالف ابو ح المروي عن علي رضه
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي
الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال
اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكراولا لان تلخيص
محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت
منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز

تقليد

تقليد الصحابي فكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فحل محل
القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل
بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير
قائله فسكت مسلما الا انه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا
يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح
والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه
في القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح
ان عليا رضه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب
شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما
شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها
وكان من رأي علي رضه جواز شهادة الابن لابيه
فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها
لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار

رواية النوادر وتابعه المصنف وعن ابي ح انه قال لا اقلدهم
وهذا ظاهر المذهب
هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع
واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل
وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه
الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح
عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها
الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين
حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتبي رحمهم الله باب
يوم كان قاضيا الكوفة
الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي
امة محمد عم في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة
وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر
يتناول القول والفعل

مطلب
باب الاجماع

هذا التعريف

هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي
فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم
في الفعل ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة
ما اجمع عليه
او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم
او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في
اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة
نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في
الدين
موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر
انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان
يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي اجتهادهم
الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه خالف عمر رضي الله
في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضي الله فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فمنعني درته قيل صح عن الشافعي التصريح بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضا
العادة
والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى ولقائل ان يقول

اذ قال الشافعي ان السكوت لو كان دليلا للرضا لدل على ... الاجماع
عنده ... الرضا ... الشافعي

فلا يجعل سكوتهم ... تمكنهم
من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء ... اولى

هذا التعريف

انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس نقض غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا
لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لاخر فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع
وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل
الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغني عن الاجتهاد
كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام
فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق
لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع
لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة
للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا
المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونهم من الصحابة رض ومن العترة
وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان
النبي صلعم مدح اصحابه واثنى عليهم وسلم في الامر بالمعروف وهم الاصول فقال عليه السلام
اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل
على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك يشترط لقوله ع م ان المدينة تنفي خبثها

كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون
قولهم صوابا واجيب عنه بان الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول
على نفي الخبث في زمن النبي ع م وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين
بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان
الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة
الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع
بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي ح يعني اذا اختلف اهل عصر في
مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك
الاختلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع
فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا وهو مختار فخر
الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم
فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي ح يمنع الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف
في رواية معه وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى
القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ

عند ابي ح في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة
في بيع ام الولد فعند عمر رضي لا يجوز وعند علي رضي يجوز ويمكن ان يجاب عنهم
بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند
اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فقضاء
قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ
قضاؤه لا بناء على انه لا يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع
اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع
كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد
الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة
في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل
الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من
قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب
قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب
الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض

سبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم
الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا الامر الدنياوي كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا على
الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد
منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تع يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي
يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تع
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تع وصفهم بالعدالة
لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قيل لا يلزم من قبول شهادتهم
صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون ح
قلت الله تع لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد
من صدقهم والداعي اي سند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز
بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس
كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسنده القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات
لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل
قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تع
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تع

والبنات

جزاعا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه متواترا وما ذكروا من بيع
التعاطي واجرة الحمام فان لا اجماع فيهما واتفاق عمل الناس لانه لم ينقل الينا استغناء
بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة رضي الله عنهم
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم
على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد
بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل
دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع الصحابة رض على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول
الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني
ثم هو على مراتب لما ذكر الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر مراتبه
باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل
لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي
يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد
الصحابة رضي الله عنهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور ثم اجماع

كلا منهما

كلا منهما اي ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة رضي ولقائل ان
يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص للقائل
انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لا انا نقول المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه
مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس
كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر
مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل
لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز
وقيل هذا في الصحابة رضي الله عنهم خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف
على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة رضي الله والحق ان هذا غير مخصوص
بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل والله اعلم بحقيقة الحال

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع
بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس
بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في
سقوط الخطاب بالنحر عنهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف
المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول الاثم من

القايس بين المعدوم وباين وما ذكرت في المثال غير مستقيم لانه كقياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب لعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه
ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشيء بهذا المعنى
يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه
انتقال الوصف وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان
ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد
فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا
واضلوا واما المعقول فهو ان القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول عليه السلام وهو موجب للعلم قطعا وانما الخلل
الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة عقلا ونقلا اما النقل فهو قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله الثعلبي من كبار ائمة اهل اللغة
وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا رض

الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله
ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله
عم فان لم تجد في كتاب الله تناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه
عليه السلام سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط
بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على
وجوب اتباعه قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يعتبر
في الكتاب تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزمه ان يبعث واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء في باب الاعتبار
بالتامل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك
العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في
احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد
اقامة للسبب مقام المسبب وجعل دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره
لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرح كما جعل المثلات متعلقة باسباب
قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية بمعان اثرت فيها فكما ان مباشرة اسباب

مثلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى حكم المنصوص في غيره توجب
مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس وهم هذا
نوف ان الاول الاستدلال بعبارة النص وهذا الاستدلال بدلالته لانه ثابت
بمعناه اللغوي لا انه سماه دليلا معقولا لان لو توقف حصل بالتأمل لا بالنظام
النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون
له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به وغيرها فهو دليل بعبارته على
ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار قلت ان اريد به الاعتبار عاما في الكل
فحسب فهو النص ودليل على ان القياس حجة بدلالته ولذلك التأمل هذا استدلال
ثابت بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي
غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين من
حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه
فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة
الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل لان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة
مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى
فان قيل هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت

اذا جاز وجب العمل به والا لزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال
الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور
والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عم
الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بما
بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فكانت تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا
تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شانه
الكيل عند ارادة معرفة مقداره فهو بدل الحنطة وقوله مثلا بمثل حال اي اسبق يعني بيعوا
الحنطة بحنطة اخرى مماثلين وهو من الاحوال الشروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو
التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي
شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره
بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
واراد بالفضل في قوله عم والفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي
ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين
ولا في بيع خمس حفنات اذا لم تبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
اي بين البدلين في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر
وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة النص لا غير فكذا بالتأمل
في صيغة النص بقوله عم والفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين

هذا اى الذى ذكرنا هو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعى اليه اى العلة
الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال
اذا بيعت بجنسها يقتضى ان يكون اعتبارها متساوية ولن يكون كذلك اى لن يكون
امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق
التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لا يحصل المساواة فى المقدار
على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس
اشار رحمه بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار عليه السلام بقوله مثلا بمثل فيكون
الجنس والقدر علة والحكم يضاف الى العلة اى العلة المطلقة وسقطت قيمة الجودة فى
الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما
ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان
المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة
يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردى ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله جيدها
ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت
باشارة النص لا بمجرد الرأى ووجدنا الارز هذا شروع فى بيان ما لم يوجد فيه
نص يعنى وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدهن والذرة امثالا متساوية
وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت
فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما

على شرائط الاعتبار المأمور به وهو اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة القياس نظير
المثلات اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما بالنص
فى محل معقول بالعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل فى الحكم الشرعى وهو القياس
غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذى اخرج
الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار الاية نزلت
فى يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا
عليه فنقضوا العهد فى وقعة احد ثم خرج النبى عم وامرهم بالخروج من المدينة
فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن
معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى ع م عليهم الا الجلاء
لاول الحشر متعلق باخرج اى فى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس
ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنوا النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر
الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا
افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين
تسببهم فى ذلك فانهم اغروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل
لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا

في ديارهم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر تسوية ايراد القتل على الخروج والكفر
يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا ايضا تا
للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة
واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية فيدل على
الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الى الله
لم بقوله فاعتبروا اي الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما لاح ووضح لنا من المعنى بما بان
فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم
فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب
الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن
نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في
الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي
الناشئ بدليل قوله ثم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد
لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي واما عن المعقول
فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص امر ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب
على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا
والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان
يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص

ان تكون

وقيل الاول ... قد جلا عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر وقيل الحشر الثاني يوم القيمة ... وقيل الاول ... عبدا ... ضعيف لان الاول ... وجوده

ان تكون معلولة والثاني اي انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه
اشار بقوله الا انه لابد في ذلك من دلالة التمييز اي تمييز ما هو العلة عن غيرها و
الثالث قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهدا اي
ان النص معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في في
خمس وقد لا يمكن كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص
على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط
وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة تجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل
وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر يقيس عليه الارز والفرع
هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه اذا من نص واجماع والفرع
هو تبيح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتني
عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه
هو الثاني لان الذي يبتني على الغير هو الحكم دون المحل فاذا عرف هذا فنقول
الركن المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا
بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والوقف
بالك استعمال الباء بمعنى مع وبان معا ان الباء للمصاحبة والباء لا تستعمل معها
بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه

فذلك المحل وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين فح ان كان المراد من الاصل محل الحكم فالنباء
فى حكمه تكون صلة للخصوص ومن يدخل على المقصور كثيرا فتحمل على القلب كشهادة خزيمة
ان قبول شهادته وحدها هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة
بالعدد وليس المراد فى الخصوص المعنى المخصوص فى صيغة عامة فانه غير مانع من القياس
الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال لحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس
فقصته ما روى ان النبى عم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن فانكر الاعرابى الاستيفاء وجعل
يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك
اوفيت الاعرابى ثمن الناقة وقال عم كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا عن خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به فرادا ثمنها فقال
عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء
الراشدين رضى الله عنهم مع ان النصوص اوجب اشتراط العدد فى حق العامة فلا يجوز
تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص
بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهمه جواز الشهادة لرسول الله عليه والسلام
بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم فى افادة
العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به اى فيه للتعدية لان العدول الملازم فلا يتاتى
المجهول منه الا بالعلة والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لا يكون الاصل عادلا

عن سنن

عن سنن القياس اى مائلا كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا يعنى
ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعى
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس
تسمية ولكنه فى الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين
لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه الشرط الاول كون وصف متعديا الاصل
وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعى
كما سنذكر ان شاء الله اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى
آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز
ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم
الاصل فى الفرع مجازا وعن الثانى بان المراد انه تصور وقوعه شرط له لا نفسه
ولا بعد فى ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثانى ان يكون
المتعدى حكما شرعيا لان القياس لا يجرى فى اللغة لقوله تع وعلم آدم الاسماء
كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف
والخلاف جار فى الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلانى
القياس يجرى فى الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده

واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن

والشدة حاصلة في النبيذ ويسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو

والصرف مملوءة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما

المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا

لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم

بالذات والخزف قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا

من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون

الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض

الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعام ثم قاس

التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة

الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من

غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع

مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل

في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق بالاصل

وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نص فان كان

حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان

باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص لانه ليس بحكم شرعي

ولا يصح

ولا يصح ظهار الذمي لجوازه اي يكون التعليل بتغير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى

اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح

عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطي

والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل

وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة

موجبة الكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة موجبة ~~الكفارة متناهية بها و~~ فحكم

~~الفرع ثبوت الحرمة~~ مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها

معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح

من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق بيس

اهلا ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط الثاني

قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي

وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى واما الخاطي فقط واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره

فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع

في الانسان بلا اختياره فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي وجده لا يرى

الى قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد

ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله ايضا

على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد

فتعدية عدم الغطر من الناسي الى الخاطئ و المكره تكون فاسدة لعدم
المماثلة بين الفرع و الاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة ـ او المكره
من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكراهة قلت الاصل
في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك
الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه و هو الوطئ مقامه
و يستوي في ذلك الوطئ الحلال و الحرام و لا الشرط الايمان في رقبة كفارة
اليمين و الظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان
في كفارة اليمين و الظهار للجواز و قال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه ـ او علل
الايمان كما يشترط في كفارة القتل و انما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه
تعدية الى شيء فيه نص بتغييره و ذلك الشيء هو كفارة اليمين
و الظهار فان النص الوارد فيهما مطلق و بهذا التعليل صار مقيدا
او تقييد المطلق تغيير له و الشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من
الشروط الاربعة و انما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن
الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص و بعده يعم
فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل

كتعليل

كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام
بالتمليك و الاطعام لغة جعل الغير طاعما و كان هذا مفهوم النص قبل
التعليل و هذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة
تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن
عهدة الكفارة بالاباحة و هو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم
الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز التعليل على وجه يتغير
حكم النص في غير المنصوص عليه اولى و انما خصصنا التعليل من قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان الاستثناء حالة
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على
ما ذكرنا و هو انكم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل و الكثير
فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب
انه عم استثنى الحال ~~اذ المراد حال التساوي في الكيل~~ بقوله عم
الا سواء بسواء و المذكور في صدر الكلام و هو الطعام عين ـ اذ المراد حال التساوي في الكيل
و استثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء
الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع و هو حال التساوي
و التفاضل و المجازفة و لن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير

لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلاً على ان
اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحباً حال من
النص للتعليل لا به اي الا بالتعليل وانما سقط حق في الصورة هذا جواب عن نقض
آخر وهو ان الله اوجب الزكوة وفسرها النبي عم في الابل بقوله في خمس من الابل
شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالمالية
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذنه
الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها لا
بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم
ثم اوجب مالاً مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوها ثم امر الله
تعالى الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله تعالى للفقراء بقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر
او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله
للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم
متعلقاً بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذناً
بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال
المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس

ماجعل

ماجعل علماً اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما
يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك
الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على
الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله ثم الحكم في المنصوص
ان كان مضافاً الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان
الحكم مضافاً الى العلة في الاصل والفرع جميعاً كما هو مذهب بعض
مشايخنا يكون ذلك الوصف علماً فيهما وجه قول مشايخ العراق
ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي
اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا
دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين
يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صالح لاضافة الحكم اليه مؤثراً
لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه والغدم النص
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض
المشايخ ان العلة اذا لم تكن لها اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم في الفرع
لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة

قيل لركن القياس له خمسة عشر اسماً
والدليل والتسبب والعلم
الاشارة والنظر والاجتهاد
والمعنى والدرى والقياس
والاستدلال والاعتبار والدليل
والحجة والبرهان والعلة
غير العلة لان الدليل اسم لما يظهر
المدلول شرح الاصول

الفقير ٢

في الارض ٢

بالتعليل

... في الفرع فاضيف الحكم

٢ ولا نص

بينهما لانّ علّة الفرع مؤثرة وعلّة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال
في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النصّ اينما كان اعمّ من
ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم
النصّ ممّا اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النصّ اي ثبت حكمه به عُدِّي
بعلي لتضمّنه معنى البناء امّا بصيغته كاشتمال نصّ الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نصّ النّهي عن بيع الآبق على العجز عن
التّسليم الّا انّ ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النصّ لابدّ ان يكون
ثابتاً به صيغةً او ضرورةَ اقتضائه والّا لم يكن متعلّقاً بالنصّ ولا
يمكن جعله علَماً على حكمه وجُعِلَ الفرعُ نظيراً له في حكمه اي للنصّ في حكم
النصّ احترز بهذا عن العلّة القاصرة اذ ليست بركن القياس
بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للتسببية
هذا اشارة الى انّ اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع وامّا حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته
ولا يجوز ان يكون ركناً له وموقوفاً عليه كذا قال ابن الحاجب وكلام
المص وان لم يكن صريحاً في كون الثلثة اركاناً للقياس لكنه يُستفاد
من توقّفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف
على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى جُعِلَ علماً على حكم النصّ جائز

الذى

ان يكون

ان يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه كالثمنيّة فانّها لازمة للذهب والفضة
علّلنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا يجب الزكوة في المصوغ
منهما كما يجب في غير المصوغ بعلّة الثمنيّة باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل
بصيرورته حُليّاً والخصم علّل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل
بالعلّة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنيّة في باب الزكوة لانها متعدّية الى الحلي
والمراد بالثمنيّة ان يكون الذهب والفضّة بحال يقدّر بها ماليّة الاشياء
وعارضاً كالانفجار في قوله عم فانّها دم عرق انفجر والتّعليل به يدلّ
على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لانّ الدم الّذي في العرق ليس
بمنفجر واسماً اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في قوله عم
للمستحاضة توضّأي وصلّي وان قطر الدم على الحصير فانّها دم عرق انفجر
فانّ الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتّعليل به يدلّ على
اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التّعليل باسم الدم وعدم
جوازه باسم الخمر اجيب بان التّعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتّب
الحرمة على الاسم فيكون قياساً في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم
الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلاً بالوصف حقيقة فيصحّ وجليّاً بحيث
لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست
بنجسة فانّها من الطوافين وخفيّاً مثل علّة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم

الحلى

في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات
والادخار عند مالك وحكماً اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكماً شرعياً
كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال
النبي عم للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق فقوله عم دين عبارة
عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفرداً كعلة تحريم النساء
وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعدداً مثل القدر
مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة
في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلاً بكيل وغيره اذا كان
ثابتاً به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه
معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان قد رخص في السلم
يقتضي عاقداً والاعدام صفته فيكون ثابتاً باقتضائه فيكون كالثابت
بعينه ولانه اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما
ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف
علة وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة
الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكونا حرين عاقلين بالغين مسلمين

صلاحه

لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك
الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني
ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب
كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية
الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة
بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عند الجنون والحيض ظهر في عينه
باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلوة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس
ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف
ملايمته وهو اي الملايمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدراً ان يكون على
موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اي الصحابة والتابعين
بان لا يكون نائياً عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة
لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب
انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت

تذكير الضمير باعتبار كونه مصدرا

لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة
الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق
كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل
ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما
قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف اليا بعد الكاف
والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين
ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل
والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر
اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة
عند الشافعي وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة
من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب
يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
منعوا مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق
للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف
منشاء للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة

في اسقاط النجاسة فكذلك الصغر منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات
الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم دون الاطراد
يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا
او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند
عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب
وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل بشيء او غضب لم يحل له القضاء و
اذا لم يوجد شغل القلب وغضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان
العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو
الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف افادة
للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان افادة الشيء ما يكون علامة
على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في
حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه تع واما في حقنا فليست كذلك
بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا
ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا
باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التميز لان الوجود قد يكون اتفاقا
ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر

ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو
علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اى من جنس الاطراد التعليل
بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اى
عدم العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة
فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة اخرى من وجه آخر لان
العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم
والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اى في انه لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف
آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء
ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه
فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به
المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا
استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي
في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له
سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم

قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه
لم يغصب بناء على ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون
بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر
انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس
فيما كان في ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج
من قعر البحر لم يكن في ايدى الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون
من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اى ومن جنس الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء
على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم
بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب
لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذى يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمى هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال
مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس
بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم
يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرايع بعد

اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب
لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض اخر مفتقر
الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب
عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة
لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القران
وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان
المزيل اعلم انه لاخلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل
والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء
على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي
وعندنا لايكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفايدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص
بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس
لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري
ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة

على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا
والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع
والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى
عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد
لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة
الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي
على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري
والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد
منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق
انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القران
من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق
في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد
لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباي دليل يثبت

وقال العبد لم ادخل
فقال المولى قد دخلت

هذا الحدث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول
بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك
لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض
الشروح ما دخل دخل بدليله وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
(اي ما دخل من الغايات في المغيا كشف)
في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد
المحل بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية
ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف
لا الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما
لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح لا يتصور فينتفي
وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس
الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج
الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل
والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي قول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو
يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس

مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله
يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم
كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من
جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر هذا فاسد لانه
تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق
من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع
عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث
لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في
منع جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد
بها الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بما دون
الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز
الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرء
سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة

في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف
بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لاخلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن
قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي
والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد
النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل
وقال بعضهم لا يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس
بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه ع م الاحتجاج بلا دليل
واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار
واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدعي حكما شرعيا
واما النافي فينكر وجوب الوجود ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي
اي الادعاء في العقليات
فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
امر النبي ع م بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت
لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اولا

واسطة

واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا
كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل
لا علم بانتفاء الدليل ~~قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا~~ فان قلت قد
فلا يكون حجة على الغير
قال ابو ح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل
قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا
عن ابي ح لا خمس في العنبر فكلمن قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا
اشارة الى معنى موثر يعني ان القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه انما
يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا او غلبة وانما
وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك
على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة
اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان
حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات
الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية
لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو
علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا
اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصلح اثباته بالرأي وانما يجب على مدعي
الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه لان الثابت بها ثابت

بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا
القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة
اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا
مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا
فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي
بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود
في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص
وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح
وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا
وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة اختلفنا
فعندنا لا يشترط ذلك بقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة
والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا

بولي والبتيراء تصغير بتراء وهي تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير
حمراء وهي تأنيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي
هو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر
بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي
واجبة عند ابي حنيفة لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر
والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله عم لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص
فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز
عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من
القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان
الحكم لا يتعلق بالعلة في النص (اي قياسا) ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا
ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها

فی نفسها علی صحة تعدیتها الی الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دلیل
الشرع لابد ان یکون موجبًا للعلم او العمل والتعلیل لایفید العلم
بالاتفاق ولا عمل له فی المنصوص علیه لان الحکم ثابت بالنص وهو فوق
التعلیل فلا یصح قطع الحکم عن النص فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة
فان قلت التعلیل بالعلة القاصرة یفید اختصاص حکم النص به قلت
انه یحصل بترک التعلیل لان غیره انما یلحق به بالتعلیل واذا لم یعلل
تحصل هذه الفایدة علی ان التعلیل بالعلة القاصرة لایمنع التعلیل بالعلة
المتعدیة لجواز ان یکون معلولًا بعلتین وهذا لان العلل الشرعیة
امارات فلا یمتنع نصب علامتین علی شیء واحد قیل هذا الخلاف فرع
اصل اخر وهو ان الحکم فی المقیس علیه یضاف الی النص عندنا فلا فایدة
فی العلة القاصرة وعند الشافعی الحکم مضاف الی العلة فی الاصل والفرع
وهو قول بعض مشایخنا فیجوز التعلیل بعلة قاصرة وهذا لیس بشیء
فان اضافة الحکم الی العلة فی محل النص ابطال عمل النص بالتعلیل او اسناد
الحکم الی الاضعف وهو العلة مع وجود الاقوی وهو النص واذا کان کذلک لم یفد التعلیل بلا
تعدیة والجواب عن الدور انا نقول لم لایجوز ان یقال صحتها فی نفسها
لاتتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فینقطع الدور علی انه
دور معیة فلا یضر انما الممتنع اذا کان باشتراط سبق کل واحد منهما علی الاخر

والتعلیل للاقسام الثلثة الاول ونفیها باطل لاخلاف فی ان اثبات سبب
او شرط او حکم ابتداء بالرای لابطریق التعدیة باطل لان التعلیل شرع
لادراک احکام الشرع وفی اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع و
لیس للعبد ولایة ذلک وفی اثبات الشرط وصفته ابطال الحکم وهذا نسخ
لانه لو لم یکن شرطًا لوجد الحکم بدونه وبعد ما صار شرطًا لایوجد بدونه
وکان رفعًا للحکم ولیس للعبد ذلک ولا خلاف ایضًا فی ان اثبات الحکم
بطریق التعدیة جایز وانما الخلاف فی اثباتها بطریق التعدیة من اصل
بان یثبت سبب او شرط لحکم بنص او اجماع فیعلل و یتعدی الی محل اخر
فقال عامة اصحابنا لایجوز وقال اکثر الاصولیین یجوز وهو اختیار صاحب
المیزان وفخر الاسلام احتج المنکرون بانه لابد للقیاس من معنی جامع فاذا
قسنا اللواطة علی الزنا مثلًا فی کونه سببًا للحد لابد من ان نقول ان الزنا سبب
للحد بوصف مشترک بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة سببًا له ایضًا
وح یکون الموجب للحد المعنی المشترک فیخرج الزنا واللواطة عن کونهما
موجبین لان الحکم لما استند الی المعنی المشترک استحال مع ذلک استناده الی
خصوصیة کل واحد منهما فیلزم منه بطلان القیاس لان شرطه بقاء حکم الاصل
ولم یبق فی الزنا الذی هو الاصل حکمه وهو ان یکون سببًا للحد
واحتج المجوزون بان القیاس رد الشیء الی نظیره وذا یتحقق فی الاسباب والشروط

كما يتحقق فى الاحكام و لا معنى لقولهم يخرج الزنا و اللواطة عن كونهما
موجبا للحد لان الوصف الذى يوجب بسببية الزنا للحد اذا كان مشتركا
لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد
بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف و التعليل للاقسام باطل اثبات
ابتداء الا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام و الا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اى لم يبق استعمال القياس الا فى القسم الرابع و هو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه و لما كان الرابع على وجهين بان تكون التعدية
بناء على العلة الظاهرة و هو القياس او على العلة الباطنة و هو الاستحسان
شرع فى بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه
ليس بجامع اذا لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر و الاولى ما ذكره هو بيان
المص فى شرحه و هو دليل يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع
الاستحسان و قوله يقابل القياس الجلى يخرج القياس الذى شرك به الاستحسان
فانه يقابل القياس الخفى دون الجلى فلا يدخل تحت الاستحسان و الاستحسان
انواع يكون بالاثر و الاجماع و الضرورة و القياس الخفى كالسلم فان القياس
يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص و هو قوله عم
من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث و الاستصناع فيما فيه
تعامل الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا و بين صفته

و مقداره و لم يذكر له اجلا و القياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع معدوم
لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع
معارضا بالنص و هو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص
صار مخصوصا فى حق هذا الحكم بالاجماع و فيه نظر لان القران شرط الخصوص
عندنا و الاجماع ليس بمقارن و يمكن ان يجاب عنه بان القران شرط
فى التخصيص الاول و النص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده
بالاجماع و تطهير الاوانى مثال للضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها
اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر و تركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس و طهارة سور سباع الطير مثال للقياس الخفى فان
القياس الظاهر يقتضى نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهايم و فى الاستحسان
طاهر لان سباع البهايم ليست بنجس العين و نجاسة سورها باعتبار
انها تأكل بلسانها و يختلط لعابها النجس بالماء و سباع الطير تأخذ
بمنقارها و هو عظم و هو ليس بنجس من الميت فعظم الحى اولى و طهارت
العلة عندنا هذا شروع فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع
الاستحسان علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس
فى العمل الاستحسان الذى هو القياس الخفى و فيه رد لمن طعن على ابى
ح و اصحابه بان حجج الشرع اربعة و الاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة

وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي رح انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما
بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم
اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور سباع البهائم
وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل
جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس
لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من
حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها
ان شاء ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد لان الركوع
محتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان
يسجد بها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة
ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى بالركوع
ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري

في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة
والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة
التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع
ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تع وخر راكعا مجازا فان الخرور هو
السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان
لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع
في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتأدى بغيره فيفسد به القياس
لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود
عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود
به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع
فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث
لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار
الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر
وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر
الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المص الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي

وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدولة
عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بيّن مثالاً لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياساً لانهما لما اتفقا على
ان المبيع ملك المشتري لا يدعي شيئاً في الظاهر على البايع وانما البايع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ
منه ما اقر به ويحلف على البايع كما في ساير الخصومات ويوجبه اي اليمين
البايع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحساناً لان المشتري يدعي
تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب
التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري
حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث
في حقوق العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من المبيع الى
الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة
قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد
منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب

يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قايمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البايع شيئاً اذ
المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي ح وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين
ولا يتحالف المؤجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود
عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار
الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقداً ينكره الآخر وهذا المعنى
يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد يدعي عقداً آخر
فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس
من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم
الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعاً ووجوهه التي قلنا
مثل العام والخاص وساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان
يكون عالماً بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق
به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد

به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اى طرايقه
وشرايطه وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ و
يصيب والحق فى موضع الخلاف اى فى المسائل الفقهية واحد بأثر
ابن مسعود فى المفوضة وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم
يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأى وان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر احد وكان
اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
لانه تع كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم
من التكليف تكليف ما ليس فى الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة
واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة والحق فى موضع الخلاف
متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات التى من اصول الدين
صفة العقليات
والحق فيها واحد بالاجماع والمخطى فيها كافر ان خالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم تع ما كلفوا باصابة ما عند الله
من الحق بل كلفوا بالاجتهاد وللاصابة فكانوا مصيبين فى الاجتهاد
وان خطاء بعضهم الحق كمن امر جماعة لطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب
وكل واحد منهم مصيب فى الطلب لكن من وجد الفرس مصيب
ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولانا ان المجتهد فى القبلة

عليه

مصيب

190

مصيب لا محالة فان اصحاب ابى حنيفة رحمه قالوا فى قوم متحرين
فى القبلة مختلفين ان من علم امامه فسد صلاته لان امامه مخطى
عنده فى القبلة الا على قول لبعضهم ثم المجتهد اذا اخطاء كان مخطيا ابتداء
اى فى اجتهاده وانتهاء اى فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه
قال الشيخ ابو منصور رلقوله ان اخطاءت فلك حسنة اطلق
الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان
المجتهد اذا اخطاء يكون مخطيا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون لفعله فعلا شرعيا فيكون
ماجورا ومخطى انتهاء اى فى اصابة المطلوب والجواب عنهم
ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر قوله فلك حسنة يدل على ان
خطاءه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا فى
نفس الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا
لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف
المدعى عليته وانما سمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها
فى محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا
وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه
يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخى

اما مسئلة القبلة فان فساد
صلوة من خالف الامام
قلنا فاليه ...
...

فانه قال كل مجتهد مصيب
فى العقليات والشرعيات وهذا باطل
لانه ينبغى ان لا الدهرى
مصيب واليهودى
والنصارى مصيبا
وباطل

فانهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة
على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون
بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة
جوّزه بعض من لم يجوّز تخصيص المستنبط لان الله تع جعل السرقة والزنا
علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اى
بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب
اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اى قيام تلك
العلة لمانع فصار المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر
هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
وللقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب
كل مجتهد اذ لا تيسير لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علتها مانعا
صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان
كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة
النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة

الا العدم

الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة
الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها
او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم ح لانتفاء
العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف
عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اى
بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصايم
النايم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي
فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص
العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اى امتنع
الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
حيث قال انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما
وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنايم ليس في معناه
لان الفعل الذى يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى
معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة
حكما وبني على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع
كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا وبنى على صيغة المجهول

اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا
بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو
باعتبار عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهى اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة
كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع
من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له
الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشترى
من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون
الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط القياس وركنه
وحكمه شرع فى دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع
فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل
الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان
المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها بحكم

عليها

عليها بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية وبينها فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليتبين
الاعتراضات الواردة عليها فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اى قبول السائل ما يثبته المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المص وهو محتاج
اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
لانه لما سلم موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى
مؤثر ضرورة كقولهم اى قول اصحاب الشافعى فى صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه
علة طردية لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية ايما كان
وكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا
لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه
تعيين يعنى سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما
تنازعنا فيه وانما النزاع فى ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا
فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين
بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية فى هذا الوقت وليس
له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم

اى يتادى

كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية
شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت
هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان زادوا
هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نم ان كون الصوم صوم
فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نم ان علة وجوب تعيين النية
قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت
القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول
ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون
تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمص ممن
انكر فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص
وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما
مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده والممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون
في نفس الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود
في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة

افطار

افطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب
كحد الزنا قلنا لا نم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب
الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه
لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة
انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع
او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نم ان التثليث مسنون في الغسل بل
المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة
ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل
بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان نمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعله المعلل علة مثلا ان نقول في المسئلة لا نم ان التثليث
في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياس

موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من الملائمة وقوعه مغايرا
للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل
الطردية كتعليلهم اى تعليل اصحاب الشافعى لايجاب الفرقة اى لاثباتها
باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع
الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير مدخولة
تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما
اختلاف الدين فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضى كالفرقة بردة احد الزوجين
قلنا هذا الوضع فى الفرع فاسد وان كان صحيحا فى الاصل من حيث ان
الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة
وفى الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف
نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة
وانه مقدم فى الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة
العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة
واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع
اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال
الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه فى محل آخر بالجواب عن النقض
بان يزاد وصف آخر ان كان العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك

ليس

مناقضة

ليس بنقض فى الحقيقة كما سيجئ والمناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف
المدعى عليته كقول الشافعى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة
فكيف افترقا فى النية هذا استفهام على سبيل الانكار اى لم افترقا فى اشتراط النية
فى وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة لا تشترط فيه النية
فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر
الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل
ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة على تقدير لزوم غسل الكل
والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول
لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل
الاعضاء المفروضة فى الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل
كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن
موصوف بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة فى ذات كان المتصف
بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التى هى حدود
البدن فان بالرجل والرأس ينتهى طرفا الطول وباليدين طرفا العرض
تيسيرا ودفعا للحرج فى الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما
لا حرج فيه وهو المنى والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
على تقدير لزوم غسل الكل

لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث
في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا و وصف
المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل
بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث (اى طاهر)
في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس
في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث يحتاج الى النية
وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال
نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر
(اى لكون المزال حكمية)
الى النية واما المؤثرة اى العلل المؤثرة فليس للسائل فيها
بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل
ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا
بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها
بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض
فكذا التأثير الثابت فيها لانه في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا
فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا
مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين و
قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب

ببيان

(ان)
ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت بانه
ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عم الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في
نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه
تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان (والرابعة)
طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زجرا لا متلفا وفي تفويت
المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اى لكن الشان اذا
تصور مناقضة اى ورد نقض صورتي على المؤثرة يجب دفعه
اى دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى
الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله
كما نقول في الخارج اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري
عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن
فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اذا لم يسل اى الخارج
النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثل حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال

من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا
علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى بالمعنى
الذى صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس
انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجيس ذلك الموضع فيه اى بوجوب
غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اى وصف الخروج حجة فى انتقاض
الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير فى البدن
باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما
لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيلان
وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل
ذلك الموضع ولا يتعدى الى غيره وهناك اى فيما لم يسل لم يجب غسل
ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهى
الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح
خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا
فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى بان نقول

لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو
القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول فى المعنى الموجب للحكم
وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت اى
لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هذا اى فى صورة
الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا
فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان
التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد
نقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل
عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندى ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة
لان السائل منكر فيكون معللا مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا
شرع فى دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هى
مقبولة لان العلة لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن
انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهى نوعان

معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة
فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلاً اما الاول فلانه
ماخوذ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة
وفيه ابطال دليل المعلل ايضاً وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلاً فلان المعارضة قصدية لان المص رح نفى المناقضة
عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة
قصداً وفي المناقضة ضمناً فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل
لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت
لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقاً ولهذا يقول السائل في المناظرة
دليلك وان دل على المدعى لم يدل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل
فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المص رح نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها
بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه
والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين
احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطناً
كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكماً والحكم علة وهذا

الجراب معروف والعامة تفتحه صحاح

مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلاً والحكم اسفل
لكونه تبعاً وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل في الاصل
علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل
القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكماً شرعياً كقولهم اي قول
اصحاب الشافعي رح الاسلام ليس من شرايط الاحصان لان الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر
المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم
مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب
علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجوداً
في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة
صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكماً والمخلص منه اي
من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه
اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء

دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كالنار مع الدخان لان الدليل
ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهراً للآخر كقولنا
الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالحج فانا نستدل بثبوت
احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلاً منهما تحصيل
قربة على وجه يكون المضي فيهما لازماً بخلاف ما علل به الشافعي فانه
لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم
له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين
متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في
الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف
شاهداً على الخصم يعني جعل السائل وصف العلل شاهداً له بعد ان يكون
شاهداً له اي للخصم المعلل مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حال
كان شاهداً عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهداً لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهداً على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه
المعلل وفيه مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته
من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضاً في نفسه كالشاهد الذي
يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك

الحادثة

من قلب الجراب بيان

الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوماً فرضاً
استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء
انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين
في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه
لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال
ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء
سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه
وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو
صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على
العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل
لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل
المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب تندفع ببيان التأثير
كما يندفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر
صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني
يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذ

وهو ضعيف أي فاسد كقولهم أي قول أصحاب الشافعي في أن الشروع
في النوافل لا يوجب إتمام ما شرع ولا قضاءه لو أفسده هذه أي النافلة
عبادة لا يمضي في فاسدها أي لا يجب إتمامها إذا فسدت احترز بهذا
القيد عن الحج إذا فسد يجب فيه المضي فلا تلزم بالشروع كالوضوء
فإنه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
أي النفل كالوضوء في عدم الإمضاء وجب أن يستوي فيه أي في النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء
بهما باعتبار أنه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فإنه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي
أن تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع
من القلب فقيل إنه صحيح لوجود حد القلب فيه إذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم
لمخالفة دعوى المستدل لأنه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما
كالنذر وقيل هو فاسد لأن السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل
وهو المساواة لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها مناقضا لمدعاه

بطلت

بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولأن الاستواء بين النذر
والشروع في الأصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع
وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء وحين اختلف الاستواء بالنسبة إلى الفرع
والأصل بطل القياس لأن شرطه أن يتعدى حكم الأصل بعينه إلى الفرع وهو
نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه
على طريقه الأول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه
الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
إذ في الأول كان في اللزوم وفي هذا كان في عدم اللزوم لأجل قلب الوصف
الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فإن ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لأن الانعكاس يدل على زيادة
تعلق الحكم بالوصف إذ الطرد يجوز أن يكون اتفاقيا وبالعكس يقوى
كون ظن الوصف الذي جعله علة في الطرد فيصلح للترجيح والنوع الثاني
من العكس أن يرد على خلاف سننه فإذا عرفت هذا عرفت أن القلب المذكور
ليس بمنعكس حقيقة إذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من أقسام القلب
ولهذا ذكره عامة الأصوليين في القلب لكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث أنه رد الحكم الذي ذكره المعلل وإن كان على خلاف سننه

اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام و الثاني اي النوع الثاني
المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان
احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم
بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض
السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه
من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض بابطال
علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل
دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا
ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس
في الوضوء مسح فلا يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة هي تفسير هذا
هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله
كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد
اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب
المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه

لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة
الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض
الشروح انما اورده هنا لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع
هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير
هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى
عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى
عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق
وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في
اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو
المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي
الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية
على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد
ولهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه
الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن

نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او
اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت
بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه
الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه
فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب
الشافعى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك
وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من
ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه بهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل
لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها
شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء
ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب
الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت
الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء
فرجحت جهة الفساد او فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول هذا هو القسم الخامس
وهو الذى لا يتعرض السائل لنفى الحكم الذى اثبته المعلل او اثبات ما نفاه
بل يعلل لحكم آخر فى محل آخر بعلة اخرى لكن يكون فى اثباته نفى الحكم الاول بان

يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابى ح فى المراة التى
نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجائت
بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش
صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش
فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة
فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب
من الاول والسائل علل لاثباته من الثانى فكان ينبغى ان يعلل لنفيه
عن الاول ليتوارد النفى والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه
لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من
شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه كما لو كان
كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان
الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما فى فصل الزنا فان الملك
للاول والحضرة والماء للثانى ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الشبهة
الحقيقة والثانى اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة الاصل

نسخه
ومحمد فان عندهما يثبت النسب من الثانى وعن ابى يوسف ان عارضه الخصم المراد بالخصم

مسئلة
غريبة

اى المقيس عليه وسواء ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة اخرى لاتكون
موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل فى علته وذلك باطل
سواء كانت المعارضة بمعنى لايتعدى يعنى هذا النوع من المعارضة ثلثة
اقسام الاول ان ياتى السائل بعلة لاتتعدى عن المقيس عليه مثالها
اذا علل المجيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز
بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل
الثمنية وانما عدمت فى الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او
يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثانى مثاله ما لو علل فى حرمة بيع الجص بجنسه
متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى
فى الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد فى الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه وهو المعارضة
بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
فى هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى فى الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد فى الفرع
وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لاينافى الوصف
الذى يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن
متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل

التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة
ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فى هذه المواضع وقد ثبت
ان عدم العلة لايوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا
عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح فى الاصل
اى فى نفسه واصل وضعه بان يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على
سبيل المفارقة اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان
الجدلى يمنع توجهه فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلى
لايتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل
منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة فى علة
المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو
مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض تكون صحيحا لكن
الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع فى الفرق يلزم
الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع
تكون العهدة على المجيب ويكون السائل فى استراحة كقول الشافعى
فى اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاينفذ اعتاقه لان الاعتاق
تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل

من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق
لا يحتمله فلا يصلح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة
الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملاً للفسخ
بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا
على سبيل الفرق وهو غير مقبول عنده لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير
في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن
فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل
اصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ
الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجازه المرتهن لا ينفذ اعتاقه
فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل
غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع
في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة
بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب
وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد ممتنع فاذا لم يات المجيب بالترجيح
صار منقطعا وان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح علته

اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية اما في الدلائل القطعية
فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب
المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى
الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره
وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال
وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار
فيكون المعنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني
لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في
ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء
المستقل الى مثله لا يفيد في ذاته حالا واثرا لم يكن فيه يؤيده عدم
ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي
يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما
عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد
معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه

بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث
آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية
اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا
صاحب الجراحات اي من جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل
وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات
المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما
نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة
فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها بخلاف ما اذا كان
جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر
جز رقبته فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى في التأثير
لان الحيوة غير متصورة مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر
في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة
وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان
ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل
به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا
لان الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث
وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر

موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف
لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس
وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في
الشقص اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين
متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح
احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار
مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها
فباع صاحب الثلث مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون
المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضي بالشقص
المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما
على قدر الملك وانما وضع المسئلة في التشقيص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح
اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر
فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سور سباع الطير
فترجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان ترجح

الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض
عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق
ولئن سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة والنقصان
لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف
باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة (اى المنع والنهى) الفضل متعذر فربما يظن
الشيا انه اعدل وهو فى الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه
فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل
فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار وقوع دليله وبقوة ثباته
اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به اى الحكم الذى يشهده الوصف
بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته
لا مثبت لان المثبت هو الله تع والمراد به ان يكون وصف احد
القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم
رمضان اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعنى انه صوم فرض
فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اى التعليل بوصف الفرضية
لايجاب التعيين مخصوص فى الصوم دون ساير المواضع بخلاف
التعيين المراد منه التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد

اول

للحكم ثابت

تعدى الى الودايع يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة
باى جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والغصوب
اى فى رد المغصوبات ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه
من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين
الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم
اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا
مطلق الفرضية فلا يرد ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها
نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد
نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة فى وجوب
التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره ووصف التعيين
مؤثر فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم
فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم
الفرض لا يناسب هذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود بيان ان
ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا
يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من

لا لمطلق الفرضية مع

مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد به الا اصل واحد كقولنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة
وهو اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل
ولما يشهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا
زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة
الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند
الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فتحدث بها
قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة
وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير
الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصول
وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح يعني
ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم

واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح
ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا
لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته
عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره
فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس
بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد فيسن تكراره وما قالوا لا ينعكس
فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء
لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور
وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع
الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به
واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح
كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال
اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما في الحال لان الحال قائم بالذات تابع له

في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال
قايم بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي
هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها
على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك
في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا
الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك
احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له
والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى
والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار
الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده
كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون
الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث

المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح
حليلته وقبول الشهادة فيكون الحاجة بابن العم اولى ولا يعتق اذا
ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم التعليل وهو الحفنة
والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل
عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جايز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو
زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها
على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا
منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مترجح على العام فكيف
صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته
لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين
وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص
الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة
والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة
وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة

ايضا لانها هى المتداولة بين اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج
فيها اذا امعن النظر فيها وكذا فى الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
اى بنوع من انواع الدفع كانت غايته اى ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال
وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة
الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل
المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل فى الصبى المودع اذا
استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لا نم انه سلط فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه
عند الصبى تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر
بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا
من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان
قال الخصم انا قائل بموجبه فعندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة
ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق
للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا
من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت

بثبوت

بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات
الحكم الثانى بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل
على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال
الخصم مسلم انه لا يوجب نقصانا فى الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته
كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا
للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم
بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما فى الصورة المذكورة لما قال
السائل عندى هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف
آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا
فى الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذى زعم ان
خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما
آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا
التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب
غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف فى ابتداء تعليله او ينتقل من علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى فهذه الوجوه
صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة

لم تفد الا الابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من
غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح منه المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصح هذا التعليل المبتداء كان اولى و محاجة الخليل عم مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست
من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه
اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين
بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا
اصحاب الظواهر وكانوا الا انهم متلون في حقايق المعاني فخاف الخليل عم
الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة ما يثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض
وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق
الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس
لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة

ثابت في باب القياس بالكتاب والسنة والاجماع

والوسيلة

متقدمة

متقدمة على المقاصد لان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله
بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تمييز
والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله
ما يتعلق به نفع العالم كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه
قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب
الى الله تعظيما لانه تع يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء
حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل
سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا
باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه
حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن
المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث ولا يسقط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان
فيه حق الله تع وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع
الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تع ثمانية انواع
يثبت بالاستواء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة

والزكاة وغيرها من الفرايض واما كانت فروعا للايمان لانها
لا تصلح بدونه وهو صحيح بدونها وهى اى العبادات الخالصة انواع
ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل يحكم لا يقبل
السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما فى الضمير والزوائد
فى الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل فى الفروع الصلوة
وهى عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعم المال ونعم البدن اصل لان المال
وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس
وهى دون الواسطة فى الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهى صفة
تنبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت اقوى فى كونها واسطة ثم بعده الحج
وهو عبادة الهجرة من الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات
وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما
سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض
وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة
كالحدود وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة
مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالى لحق القاتل
بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة

بالنسبة

بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم
والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت
اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها
معنى المؤنة وهى الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة
وهى كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغناء وشرط النية فيها
وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنة
فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ
الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين
شر الكفر والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال انكم تنصرون بضعفائكم
فيكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف
الزكوة واما غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية
وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت
باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهى سبب
الذل فى الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق

اى الناس من حقوق الله حق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة العبد شئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود تجب على العبد
اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له
قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين
لقوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا
جاز الخمس لبنى هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله
لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من
كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع لخمس الغنائم
لان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تع
كما قال الله تع قل الانفال لله والرسول لكن اوجب الله اربعة اخماس
للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن
والمعدن اسم لما خلق الله فى الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد
كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن
وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او
للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو
مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار فى احكام الدنيا بان

يقوم

يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فان اجراءه
قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار
اداء احد الابوين الايمان فى حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار
تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اى احدهما فى اثبات الاسلام
فى الذى سبى صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبى
او اوقع فى الغنيمة فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فمات هناك
يصلى عليه لسبق حكم الايمان بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير
لكن البعض مترتب على البعض وكذلك اى كالتصديق والاقرار
فى انهما اصلان والبواقى خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف
عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعنى الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعى ضرورى
يعنى يثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث
فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض
بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة
بالاصالة بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف استدراك

من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل الخليفة بين الماء والتراب كما نص على
المحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية على ان الاشهر
خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلاف بين الوضوء
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكان الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه
اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم تكن خلفية بين الطهارتين
فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل تكون مثلها
وعند محمد وزفر رحمه الله لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب
خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اى
بعبارته او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما
كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص وشرطه اى شرط كونه
خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا
اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج
من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم

ويظهر

ويظهر هذا في اليمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن
موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما
انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثالث
من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة
ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو اقسام سبب
حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست
بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب
خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اى
لا يكون في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب
الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم
اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اى لا تكون
مستفادة منه كدلالة يعنى اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان
او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد
تخلل بينه وبين حصول المقصود وما هو علة غير مضافة الى السبب وهو
الفعل الذى يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان
قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله

مطلب القسم الثالث

مطلب السبب

سبب

لم تأثيره

يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة
فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ود لالة
المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة
الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزم من الحفظ فان اضيفت العلة اليه
هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة
الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق
والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن
هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب
فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم مضاف
الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة
لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد
فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما
يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على
الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود

مطلب في ان فعل العجماء هدر

والسوق مشروط بالسلامة على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او العتاق
والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق
الذي هو عين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا
هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت لله او لغيره
قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغير الله
لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا
اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال
المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا
عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان
اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال الا على اعتبار
تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط
واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والاعتاق
بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اى للمعلق الذي سميناه

سببا مجازا أي شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث
الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية
حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا يبطله
وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى
الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق
وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اولا بد للسبب
وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله
فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط
المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها
ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم
المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج
آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين
شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا ان يكون مضمونا بالجزاء على معنى
انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق مع المحل او المنع فلما كان البر مضمونا

بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب
فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال
قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب
من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل
او شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع
لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل
يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق يثبت بصفة وهي ان تكون للمعلق شبهة الثبوت
قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون
تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة
الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق
الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلة
من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك
اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة

للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال
ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة
لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اى مانعا
لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل
تحقق الشرط السابقة عليه اى على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال
يقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضى المحلية في الحال
وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة
ملك يقتضى بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل
والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر
بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر
الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله
في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها
ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق
ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي
وجه الحصر المفضى الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي

والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي والثاني اى الثاني من اقسام ما يتعلق
به الحكم العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر
المثبت للحكم علة في الشرع لتكرر الحكم بتكرره وفي الشريعة ما عرفه
المصنف هو ما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته احترز به عن الشرط
ابتداء اى بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات
وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبها
ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى
بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون
بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه
الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما
اى صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك
مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة
حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما

ولامعنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع
في الشرع لحكم ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع
بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط
ولامعنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تع بالنسبة الى الكفارة
من هذا القبيل لان الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع
لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل
بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة
للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم
وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم
خمسة امثلة احدها ما ذكره الثاني والبيع الموقوف بان يبيع انسان
مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك
الباقي الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق
المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة
ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان
الغنا يوجب الاحسان الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب

قوله

[illegible]

الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا
صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة
وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة
حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد
به مشابهتها بها اي شبه بالاسباب تقبل لكشرآء القريب فانه علة
للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشرآء سببا
ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علية وهي
الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو
علة اسما للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم
اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى
لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما للتراخي حكم الى اتصاله بالموت لان
الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند
ابي حنيفة رحه يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم الثابت
بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة

اي باتصال الموت لا في ابتداء المرض

للحكم بالرجم فيما اذا اشهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية
لا يوجب الرجم وكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة
الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما
لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة
بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اى كما ذكر من الامثلة كل ما هو
علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة
توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة حكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك
دون الصفة فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة ثم من حيث ان العلة
الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب
الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب ثم هذا هو السبب في معنى العلة
بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا
القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما
الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل
شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون
كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف

محصن بيانه

تكمله

له شبهة

له شبهة العلل اى الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا
ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان
كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا
محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم
اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة
ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة
العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
الجنس او القدر محرما للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد
مزية على النسيئة واذا كان فيه علة شبهة الفضل يثبت له شبهة العلة ولا يثبت
به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها
في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي
يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح
على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين
الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان وجدا
في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق

يرجح بيانه

اتفاقاً ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا
خلافاً لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة
وعلة اسماً وحكماً لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص
والحدث فان السفر علة للترخص اسماً لانها تضاف اليه في الشرع يقال
رخصة السفر الافطار والقصر وحكماً لانها يثبت بنفس السفر متصلة
به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه
علة للحدث اسماً لان الحدث يضاف اليه وحكماً لانه يثبت عنده وليس
بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع
على حقيقته متعذراً وكان النوم المخصوص سبباً ظاهراً لخروج النجس اقيم مقامه
ودار الحكم معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من
الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع
وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسماً ومعنى
لا حكماً واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً ولكن المص لشبهه بالاسباب
جعله قسماً آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة
العلل هو علة معنى لا حكماً ولا اسماً وبقي من تلك الاقسام قسم آخر
لم يذكره المص وهو العلة حكماً لا اسماً ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم

عن معارضة

عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيكون الاقسام ثمانية وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية تقارن
مع معلولها زماناً اتفاقاً كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الحقيقية الشرعية على معلولها زماناً فذهب المحققون الى وجوب
مقارنتها مع المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب
اقترانهما معاً كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف
الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضرورة يثبت دفعاً لحاجة
الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام
المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة
في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة
طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة
لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر
الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان

السبب لا يخلو عن تاثير له فى المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل
به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء
فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن سقى بماء
واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم
الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس
الى معرفته دفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطيه
ووطيه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة
فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق فى ثبوت النسب
او للاحتياط اى يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول
فى ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الوطى
من النظر وغيره اقيمت مقام الوطى فى الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج
كما فى السفر والطهر الخالى عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة
الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى دفع الحرج يمكن مع وقوع مشقة
كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة

ما ذكر المص

ما ذكر المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى دون ان يكون
مؤثرا فى وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيدا آخر وهو
ان يكون خارجا عن ماهيته وذلك الشىء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما
يتوقف عليه وجود الشىء وليس بمؤثر فيه وهو اى ما يطلق عليها اسم
الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذى يتوقف انعقاد العلة
للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط
هو فى حكم العلل يعنى يقوم مقام العلل فى اضافة الحكم اليه كحفر البئر فى الطريق
فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه فى الجملة وليس
بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير
العلة وهى الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر
ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذى فيه مايع فانه شرط للسيلان
لان علته هى سيلانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال
ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان

الامر ان جبليًا مخلوقًا فان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما
اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين
المشروط فعل فاعل مختار ولا يكون ذلك الفعل منسوبًا الى ذلك الشرط ويكون
سابقًا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازًا عما يتخلل
بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البير وبقولنا لا يكون ذلك احترازًا عما
كان منسوبًا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص
عند محمد وبقولنا ويكون سابقًا احترازًا عما كان وجوده متأخرًا عن صورة
العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول
هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقًا
على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدمًا على انعقاده علة وهو
شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة
فمتى كان الشرط متقدمًا على العلة كان متشابهًا للسبب في التقدم وفي كونه
مفضيًا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطًا محضًا لان الشرط قد يتقدم على صورة
العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول
صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج به
عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطًا بل كان شرطًا متشابهًا
بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة

وجود العلة

وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف
العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع هو القيد
وكان الحل ازالة للمانع وايجادًا للشرط وكان شرطًا ايضًا وهو متقدم بالزمان
على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيهًا بالسبب الخالص
لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة
مضافة وحادثة به كسوق الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق الذي
غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع بسببه عن الشرط
من كل وجه وكان التلف مضافًا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن
الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق
حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الآمر لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبًا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمه فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض
عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي رحمه يضمن لان الطيران عادة للطير
والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط
اسمًا لا حكمًا وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث
انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطًا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطًا
حكمًا وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه

مسئلة فيه فانه اذا طار الطير بعد فتح القفص ... بلا خلاف ...

الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا
يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان
حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون
الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها
الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى
تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صير بهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك
في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود
الملك عند وجوده لان الملك انما يشترط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط
الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع
قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون
مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام
الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء
تقديره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة
الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى
الشرط كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب
اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيهم خير الا انه

قوله اجمع الائمة على تسميته شرطا [illegible]

شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيهم خير قلنا هذا الكلام يؤدي الى
الغاية وكلام الله تع منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب
والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير بحروف الشرط ودلالته اي دلالة
الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقول المراة التي اتزوج طالق
ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل
على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر للتعريف فيها
به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق
ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه
المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح
الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى
حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف
فيبقى قوله هذه المراة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امراته ونقض الشرط
يعني صح الشرط بجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت
امراة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين
بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة
وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف
الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان

قوله او قال هذه المراة [illegible] عزمي

مطلب الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء

وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها
كون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان
في التعريف اجزاؤه الست المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا
كان المتماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا
الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان
علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على [احصان]
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم
انه ليس بعلة ولا بسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير
مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير
الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا فان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم
فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه
كالسرقة فكون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل شرط مجازا

شهود

يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط
والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح
بخلاف العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند
زفر رحمه الله شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان
الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم
اليه ايضا لان شهود الشرط انما لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة
وهي الزنا صالحة للاضافة فعلم ان الشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل
بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان المعلق لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فيصح تضمينهم شهود العلة اما
شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا
خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تفصيل بعض المشايخ على ان شهود الشرط
وهو الاحصان لا يحتمل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ولا يحتمل اضافة
العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب

على

لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من
صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل
له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء
السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان صبي
عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة
موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع ومحرمة لما استقبحه
على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يجوزوا
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل العقل
على ان الشرع ما لا يدركه العقل كمقادير الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدركه
العقل لخفته في نفسه لا لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما
مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جوازهما
من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا بذلك بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا

وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين قالوا لا عذر لمن بلغ الوقف اي التوقف
عن الطلب اي طلب الايمان في ترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان فمن لم
تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من
اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة
وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخ من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث اللفظ الا
انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم
وفخر الاسلام رحمهما الله وذكر الشيخ رحمه الله بقوله ولكن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته
واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر
في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق بالحجة
فلا يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام

ليس بقوي لأن مدة التجربة تختلف باختلاف الأشخاص لأن العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره إلى الله تعالى إذ هو
العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل إدراكها ويعاقبه بعد استيفائها
وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة
كان معذورا لأن المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة
ضمن لأن كفرهم معفو عندهم وصار كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
وإن كان قتله حراما قبل الدعوة لأن غفلتهم عن الإيمان بعد إدراك مدة التأمل
لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل نساء أهل الحرب فلا يضمن ولا يصح إيمان
الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على
الفطرة وعندنا يصح إيمان الصبي العاقل وإن لم يكن مكلفا به أي بالإيمان لأن وجوبه
بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم
الحديث والجواب عنه يحتمل أن يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة
والأهلية نوعان أهلية وجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي
بناء على قيام الذمة أي أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة وهي
محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد [illegible] والمراد بالنفس
ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وبالعهد الميثاق العهد الذي عاهد الإنسان ربه يوم

يوم الميثاق فالآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى
يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال إنسان
فأتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الأم جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل
في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا
فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لأن يجب له الحق من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب
عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل
عنها ظهر له ذمة كاملة فصار أهلا للوجوب للحقوق عليه كالبالغ غير أن الوجوب غير
مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز أن يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم
لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الإتلاف والعوض كثمن
المبيع ونفقة الزوجات والأقارب لزم أي الصبي أما نفقة الزوجات فلأنها صلة
شبيهة بالعوض تجب عوضا عن الاحتباس فإذا حصل الحبس حصل عوضه وأما نفقة
الأقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود إزالة حاجة الغير
بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه وكان الوجوب غير خال
عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص أو جزاء كحرمان الإرث لم يجب عليه أي على الصبي
لأنه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز زجره
عند إساءة الأدب مع أنه نوع جزاء لأنه من باب التأديب ليس بجزاء على الفعل

كضرب الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب
الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود منهما المال واداء الولي كادائه ومتى بطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادة اي الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها لان العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود
والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من
نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا كان تحقق القدرة بهما
يكون كمالها وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد وصلاحية لكل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل
بلوغهما تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ
فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وتبتني عليها اي على الاهلية
القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني
على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل وتبتني
عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون
حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام

اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام
منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة
اقسام اشار المص رحمه الله الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحقوق الله تعالى ان
كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب
القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم
الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امراته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه
شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي لم يصف
الاسلام بعدما عقل لم تبن امراته ولو لزم الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي رحمه الله
لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته
المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان
احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة
مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يحتمل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما

بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم
المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتله
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته في حق احكام الدنيا
لانه ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم
فكيف اعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويحتمل عفوا والردة
ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة
ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض
يصح الاداء منه من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي
فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد
اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي عليه وهذا هو القسم
الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق
والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه
قال الامام شمس الائمة رحمه الله في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع
وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع
الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته

ولا يجب عليه الاسلام ولكن ردته تعتبر لو قتله احد قبل البلوغ صح

امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما فكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله
واذا ارتد والعياذ بالله وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ
فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر وهذا
اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه اذا كان رابحا كان
نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان
جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار انضمام رأي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش بمباشرة
الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان
في رواية لا يجوز لانه تشبه تصرفه بتصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي
فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت
هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام
والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله
فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته
فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة
بعد ان استغنى عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا

بنفسه

مشايخنا
عند محمد واذا وجدت امرأته مجبوبا
فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عنده

نقل: لانه جعل انه ... لا يختص بقول ... هذا التقرير ... كما هو المفهوم من كلام ... بل ينتظم على قوليهما ايضا ... بالغبن الفاحش ... مع الاجانب وان لم يملك ... ذلك

لا ينفذ
لما كان باعتبار انه قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق
هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
وعندهما نفوذ تصرفاته

نقل: فثبت في شبهة النيابة في تصرفه اه
لانه وان كان في الملك اصيلا لانه في الرأي
اصيل من وجه دون وجه لانه اصل
الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه
اذ ليس له كمال العقل كذا في الكشف

وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض
لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يقدر ذلك واختيار
احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع
سنين او ثمان سنين ثم تخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنعه هذا
الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي انه عم خير بين الابوين
عندنا انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما يثبت
من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة
العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر
ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان
فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل
حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت
امراة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع
الفرقة وتطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت
امراة المجنون تعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعا له
وان ابيا تفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له
ويلزم الاضرار الكلي بالمراة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغر اذا عقل

عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة
لبقاء صغره وهو عذر فسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق
الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها
تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل
السقوط لان الله تعالى دائم متنزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا ادى
اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي
تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق
من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان
لا يتنوع الى نفل وفرض انما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام
الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان
ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل
اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع
عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد به احترازا عن الردة فانها
لا تحتمل العفو لعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه
اي من الصبي بان يباشره بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي ضرر
فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي

عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله لو ضع عنه ويستحق
ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا
ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبيان لا يصلح سببا للعقوبة لقصور
الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم
عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث
بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ذلك ليس بطريق
العقوبة جزاء عن الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان
الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق
ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث
مبني على الولاية والجنون وهو آفة تخل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى
العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصوم والصلوة
ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الارش والدية ونفقة الاقارب كما لا يسقط
عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة رحمهم الله استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم
والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد
التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي

قف كما في الحرمان عن الميراث بسبب القتل [illegible] عن الميراث بطريق العقوبة جزاء على الجناية [illegible] عزمي
قف لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث [illegible] زاده سع
قف عن المسلم [illegible] عزمي زاده [illegible]
قف المحتملة للسقوط احترازا عن الايمان [illegible] زاده سع
قف عند علمائنا الثلثة احترازا عن [illegible] عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا لانه [illegible] الاهلية الاداء قول زفر وان في الاداء والاهلية تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب عزمي زاده سع

الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رحمه الله
وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون
فيلزمه ما مضى
الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الا
عضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار
الصلوة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار
الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء
عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت
العصر حتى تصير الصلوة ستا وتدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم
ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان
يستوعب العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فلو كررت كثرتها
بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه
القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة
من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح

والجنون

قف [illegible] عند محمد [illegible] القضاء [illegible] والله اعلم [illegible]
قف [illegible] البلوغ [illegible] الصلوة [illegible] عزمي سع
قف [illegible] البلوغ [illegible] الجنون [illegible]

قف وجه الفرق [illegible] الجنون [illegible] الحاصل قبل البلوغ [illegible] عارض [illegible] بعد البلوغ عزمي سع
قف على ما خلق عليه من الضعف [illegible] التحقيق ان الجنون الحاصل في وقت نقصان الدماغ [illegible] خلق عليه [illegible] الكلام [illegible] عزمي زاده سع
قف ما لم تصر الصلوات ستا [illegible] الفائتة وهذا انما يكون [illegible] وقت السادسة [illegible] المسئلة الاتية عزمي سع

لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزم القضاء ولو افاق بعده والصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة
اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد
التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل
تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط
والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض الكلام بكلام
العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا
في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا
قال المصنف وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل
فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره الزم
شئ فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر
بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة وهذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة
فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان
المستهلك ليس مما يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم
وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة

لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها
تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب
كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات فلا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية
على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر
والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت
به قدرة التصرف على غيره والنسيان هو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره
فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله
لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فاتت الصلوة عن المكلف
بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزم القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم
والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا لنفور الطبع منه وتغير حال البشر
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة
الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان
فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل اي النسيان
عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو

فترة طبيعية تحدث في الآن بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة فهذا ليس
تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في
حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه
والقضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق
للنائم تميز حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء و
لم تتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي
في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها
لا عن اختيار فكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه
لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل تفسد صلوة النائم بكلامه فاذا قهقه
النائم في الصلوة ذكر الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه
يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل
العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي
الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث
في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر
بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون
فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة

الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عندهم رحمه الله وباعتبار الساعات
عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله من اغمي عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا نحتج بحديث علي رضي الله عنه ان عمار
ابن ياسر رضي الله عنه اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من
يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي
حيث لا يقدر على ما يقدر عليه الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية
المال وغيرها شرع على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة ايديهم ولم يتاملوا
في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم
في التملك في الاصل من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه
من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء
يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدئ على المسلم لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية
حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له
ماخوذ من عرضة العقاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها والابتذال
اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي
هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت منزل

هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي
ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت
الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف
عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم
الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت
في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا
في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة
انه ازالة ملك متجز بالقول لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى
يتجه ما قلتم لانا نقول تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق
شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة
فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق
تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة
المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه
العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي
قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون
الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية ما لا فلا يتصور

ان يكون

ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا
يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا
لو قيل بمالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز
لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة
واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال
مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت
فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي
صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد
والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بواها بيتا واعدها
للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام
الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار
احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره
ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا
وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة
للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا
بما هو ملك غيره ولا يقع عن الغرض بخلاف ساير القرب في الصلوة

والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى
بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى
عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض
ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته
اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه
الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى ولهذا لو
عتقه عن مالكيته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازة
فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك
المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا
الذي هو سبب للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء
ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير
عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها

قوله لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض المراد بالصوم الصوم الفرض ولانه من قبيل الاكتفاء

قوله فليس له اهلية ملك اليمين كذا في النسخ والصواب بالواو

لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال
الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما
تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر
الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش
الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة
بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر
في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض
للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي بالاحراز
بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا
المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه
اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم
عقد الذمة وكل واحد منهما كما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد
تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى
محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق

يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد اخطاءً ووصل قيمته عشرة الآف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساوات ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زايدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح امان المأذون بهذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه

ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف لك عهد الله او تعال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صادف ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقايمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر

المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما
ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو
حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع
صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله
بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول
لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد
العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا
قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال
الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب
الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة اي لا ينافي
اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى
صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي
لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت
عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه

اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما
يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم
وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول
المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض
من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل
جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت
فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض عند
تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني
لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله
بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب
القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال
وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه

لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اى كالمدبر كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل
الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان فى المال
وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم
تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
فى اليد اى فى ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو
ان يقال ما ذكرتم فى عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على
حق الغريم او الوارث موجود فى اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد
تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا فى اعتاق الراهن وذلك لان المانع
فى اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق
حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد
بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما
الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت

الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم
نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان
يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة
ايام اقرائها فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم
اذا استوعب الشهر كما فى الصلوة قلنا وقوعه فى وقت الصوم من النوادر
فلا ينبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون
مسقط للقضاء وان كان وقوعه فى وقت الصوم من النوادر
قلت الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا
حرج فى قضائه اى الصوم بخلاف الصلوة ففى قضائها حرج فالموت
فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب
عنه اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب
اداؤها من التركة خلافا للش فهى بناء على ان الفعل هو المقصود
عندنا فى حقوق الله وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما فى دين
العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه المأثم لا غير

لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثانى ما شرع على العبد
لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته
لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافى القسم الاول من احكام
الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منتفية عنه والى هذا
القسم اشار بقوله فما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار
بقوله وما شرع عليه اى على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا
على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى
ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه
كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق
بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب
الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه
اى ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو
ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة
غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اى الى الذمة على

تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى
زواله عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا يحتمله الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت
لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات
محله وقد سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق
له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو
ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذى اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة
عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه
كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان
يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في
الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال

لان تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشئ
وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه
عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز
عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين
هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة
كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها تسقط بالموت وللقائل
ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم
بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبيل هذا وان كان حقا له
اي المشروع حقا للميت يبقى له اي لاجل ما تنقضي به الحاجة ولذلك
اي لاجل بقاء ما تنقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته
الى التجهير اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على
الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان
اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه
اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه
نظرا له لقوله عم ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة

يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا
اي زوجية او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين فيوضع
في بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت
لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل
له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب
عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان
يترك مالا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولا يتاذى في القبر بتاذي
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذي الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المراة
زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت
لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف
ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا ترى
انه لا عدة عليه بعدها وقال الش فعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها

لقوله عم لعايشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت
باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اى لحاجة الميت كالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور
ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا
لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليايه اى اولياء الميت
من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى
لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف
حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليايه فكانت الجناية
واقعة في حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت
لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القايم مقامه
على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو
الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث
وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه
تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو
ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا

ينبغى

ينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو
عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت للكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا
للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم
العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام
الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد
البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس
القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور
الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم
بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او
بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل
ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة

الميّت بعد انقضائه فاثبتناه للورثة ابتداءً لهذا المانع والدية خلفٌ
عن القصاص لا انه صالح لدفع حاجة الميّت فاثبتناه للميت لعدم
المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية يعني لما كان
القصاص ثابتاً للورثة ابتداءً عنده بناءً على الاصلين لان الزوجية
تصلح سبباً لدرك الثأر ولان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة
فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث
في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله صلعم
امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب
عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب
له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج
ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المص رحمه

انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادةً قيدنا
بقولنا عادةً لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منها
عادةً وان كان يجوّزه العقل وانما جعل عارضاً مع انه امر اصلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجاً
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادراً على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتساباً للجهل واختياراً له وهو انواع جهل باطل لا يصلح
عذراً في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله
والمعجزات على رسالة الرسل فان انكاره بمنزلة المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذراً بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل
عذراً في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة
دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب
الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلاً بالاختيار واحكام
الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا
نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذراً في الآخرة لانه
مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام
الحق ظاناً انه على الحق والامام على الباطل متمسكاً بدليل فاسد وان لم

لتأويل فحكم حكم النصوص وهذا لا يكون عذراً في الآخرة لان الدلايل
واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل
ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل
والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمداً قياساً على متروك
التسمية ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود
الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وهذا مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين
فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفاً للكتاب
والسنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه
على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع

الثاني بقسميه يصلح عذراً وشبهة اي دارئة للحد والكفارة كالمحتجم
اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على
تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله
عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفطر
الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه
ولكن قال الشيخ الاسلام ولم يستفت فقيهاً ولم يبلغه الحديث وهو
قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه
الكفارة لانه ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول
الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فافطر بعده عمداً لا يجب الكفارة لان على العامي
التقليد بالمفتي وان كان مخطئاً وكمن زنا هذا مثال الموضع الشبهة
اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزم
لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال
الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها
وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة
عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه اي جهله
بالشرايع يكون عذراً حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة

كذا ذكره المصنف في شرحه وهو مخالف
لما صرح شيخ الاسلام ... المحتجم
وغيره ... يعمل ما ذكره م
الصبي ما افتاه فقيه بالفساد لا مطلقا

لايجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام تجب عليه قضاء الصلوات وان
لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب
جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل
الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار
وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل
الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار
شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان
الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان
علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون
ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم
معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من
اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم

ببلوغ

ينفذ صح

ببلوغ الخبر اليهما ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني جهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض
المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني حصل السكر من
شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي
وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب
المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور
بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق
والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا
من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان
في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة رحمه ان الرجل اذا كان عالما
بتاثير البنج في العقل فاكله فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل
على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام
كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل
عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب
ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له

وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو
فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز وتلزمه احكام الشرع
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة
الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران
غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب
الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة
لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما
قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى اذ
السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف
او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة
الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة
يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا

له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان
في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء
غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا
ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه
ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان
يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب
على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع
انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى
لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد
وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي
اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما
هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل
في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا من حيث ان خيار
الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع
ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط
لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان

بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال
الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما
من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة
وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجية وهو ان يلجئك الى ان
تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجية انما
تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال
فخر الاسلام التلجية هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا
بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا
لها لما صح النكاح معه وقد قال عم ثلاث هزلهن جد النكاح و
الطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي
اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون
بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد
على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل
به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه
لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة
فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع

الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل
وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على
المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض
اي قال احدهما بيننا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال
الاخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة
هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي
الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي
لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان
الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء
عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان
عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا لا يسبق الهزل قلنا
لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى
على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك
اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني
من المواضعة صورته ان يتواضع المتعاقدان على ان يكون

البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم
ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان
اتفقا فى صورة المواضعة فى القدر على انه لم يحضرهما شئ من البناء
والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما
العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء
على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اى عند ابى حنيفة فى اصح الروايتين عنه لانا
لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لافسد العقد
لان الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا
فى البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى
اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما
من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية
عنه وان كان ذلك اى الهزل واقعا فى الجنس اى جنس العوض
بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع
مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض

[illegible]

والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا
بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل
وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد
بما سميا والفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس
حيث اعتبر التسمية فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالف
والمواضعة فى الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار
انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول
لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف
فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود فى الالفين
واشتراط قبول الالف الآخر لا طالب له من جهة العباد لاتفاق
المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب
لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف
ما لو كان الهزل فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة
مع الجد فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى
ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن
فتفسد المواضعة مع الجد فى الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان
ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد

[illegible]

البيع على ما سمّيا من الدّنانير وان كان اى الهزل فى الذى لا مال
فيه كالطّلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنّذر
فذلك صحيح والهزل باطل يعنى لو دخل الهزل فى هذه الامور
تكون لازمةً والهزل باطلاً بالحديث وهو قوله عم ثلاث جدّهنّ
جدّ وهزلهنّ جدّ النّكاح والطّلاق واليمين وفى بعض الرّوايات
العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة
هذا النصّ وفى البواقى وهو العفو والنّذر ونحوه بدلالته لا بالقياس
وصورة الهزل فى الطّلاق ان يتواضع الرّجل والمراة على ان يطلّقها
علانيةً ويكون ذلك هزلاً وكذلك فى النّكاح والعتاق وفى اليمين
ان يتواضع الرّجل مع امراته ومع عبده على ان يعلّق طلاقها او عتاقه
فى العلانية ويكون ذلك هزلاً وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل
الفسخ تبعاً لا مقصوداً بالذّات كالنّكاح فان هزلا باصله
اى باصل النّكاح بان يتزوّج امراةً بالف ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم والهزل باطل سوآء اتفقا على البنآء او الاعراض او عدم
حضور شئ او اختلفا فان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان يتزوّجها
بالفين علانيةً ويكون المهر فى الواقع الفاً فان اتفقا على الاعراض
عن المواضعة وعقد النّكاح بالفين على سبيل الجدّ فالمهر الفان بالاتفاق

قوله اى فيما لا يحتمل الفسخ فيه ما فيه
والظاهر ان يقول فيما لا يصح فيه الهزل
كما قال فيما سيجيء. عزمى زاده

لانّ لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتّفقا على البناء اى
على انّهما بنيا العقد على المواضعة السّابقة فالمهر الف بالاتّفاق
لانّ ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع
الهزل والفرق لابى حنيفة بين البيع والنّكاح فى هذه الصّورة
حيث عمل بالجدّ فى البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا
بالمواضعة وابطل الالف الذى هزلا به وجعل المهر الفا انّ الشّرط
الفاسد يؤثّر فى البيع ويوجب فساده ولا يؤثّر فى النّكاح لا فى اصل العقد
ولا فى الصّداق فيه وان اتّفقا انّه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنّكاح
جائز بالف عند ابى حنيفة فى رواية محمّد عنه وقيل بالفين يعنى فى رواية
ابى يوسف عنه المهر الفان فى هذين الوجهين وجه الرّواية الاولى
انّ المهر فى النّكاح تابع ولهذا يصحّ بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب
الجدّ لتصحيح تسمية على الهزل لانّه حينئذ يكون المهر مقصوداً بالذّات
وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لانّ الثمن مقصود فيه ولهذا
يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضاً مقصوداً فيجب ترجيح الجدّ
لتصحيحه وجه الرّواية الثّانية قياس النّكاح بالبيع وان كان
ذلك فى الجنس اى الهزل فى جنس البدل بان تواضعا على الدّنانير والمهر
فى الحقيقة دراهم فان اتّفقا على الاعراض فالمهر ما سمّيا وان اتّفقا

على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل اما
فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وهما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه
في العقد فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل
بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا
يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع
وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب
فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا
بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا
يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب
المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك

الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا
يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده
لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيارها سواء هزلا باصله او بقدر
البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط
من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة فيقع
الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من
ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه
من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي
الزوجات في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا
وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر
لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما
على الاعراض وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل
في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما
على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل

الزوجان

لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع وثابت
في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه
مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم
المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه
حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا
هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه المسمى اجيب عن
الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت
تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور
في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا يكون المراة قابلة لجميع المال فلا يقع
الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال
اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال
تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض

وان اتفقا على الاعراض لم يقع الطلاق ووجب المال كذا

اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس
بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة
درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا
في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل
باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة
المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى
في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع
الطلاق لرجحان الجد المحتمل وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل
وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان
يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما
لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق
والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل
بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر
لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا
لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما
هزل به اي بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين

اما عند

بلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين و السفه
يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع
والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف
بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
من الفرح والغضب
الشرع وان كان اصله مشروعا كالربوا هذا معطوف على محذوف
من وجه والعقل
تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان
مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف
وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول
مع الغفلة
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه
والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله باجماع
العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين
يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون

بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم
علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ
قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان
فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب
القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا
لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها
وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء
بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف
اي السفه
لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع
والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع
عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان
السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا
عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والسفه

وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام المراد من الخروج الخروج عن والاحكام
موضع الاقامة على قصد السير ترك لشهرته وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل
بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة
فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث
لم يتعلق الرخصة بنفسه وانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به الصوم
فمتعلق الرخصة ما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى
الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاط
فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختار
اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب
ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صايما وهو مسافر او مقيم فسافر لا
يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له يدعو الى
الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة
زيادة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول
النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة

صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين
وهما بنية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام
السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي
نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب
الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا
مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض
واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس
الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص
برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد
يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة
ثلاثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه
ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص
به على تمام العلة لم يثبت للمسافر في حق الرخصة في جميع مدة السفر
وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة
الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على
خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
اجتهاد لعدم قصده فلو اخطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه

لا يكون آثماً ويستحق اجراً واحداً ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي
ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد
ولا يصير آثماً اثم الزنا وقصاص اذا رأى شبحاً من بعيد فظنه صيداً
فرمى اليه فقتله وكان انساناً لا يكون آثماً اثم القتل العمد ولا تجب
عليه القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان
العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى شبحاً من بعيد
فظنه صيداً فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت به الدية لانها
من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ اي بالخطاء
كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق
عندنا وعند الشافعي لا يصح قياساً على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم
عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلام غير انه واقع بتقصيره والمراد بقوله عم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الذنب الا يرى انه يؤاخذ بالدية
والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول
الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا
صدقه خصمه اي في صدور الايجاب منه كان خطاء ويكون بيعه
كبيع المكره يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه اختياري
لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود

الرضا

250

الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه
ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام
اما ان يعدم الرضا اي المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه
الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفس او عضو من اعضائه وهو
الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل
الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على
نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون
المكره مخاطباً وكونه اهلاً للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه
عند كونه مكرهاً وانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة
اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى
قتل عوقب عليه لكونه مباحاً لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو
امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من غير فايدة اذ ليس فيه قضاء حق
الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند
الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع

الاختيار وهو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم
اي لا يعدم القصد بل يفسده

اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئاً اعلم انه لاحاجة
الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة
فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر على الامتناع عنه فهى الرخصة
وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثماً فى الصبر فهى الفرض و
افطار الصايم بالاكراه لايخلو منهما لانه ان كان مسافراً كان افطاره
عند الاكراه فرضاً وان كان مقيماً كان مرخصاً فيه ولم يوجد فى الاكراه
مايتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه فى الاثم والثواب
وعدمهما بمعنى انه لايترتب على شئ منهما ثواب ولا عقاب اعلم
ان ماقلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأى المكره
ان الحامل يوقع ما عذبه وعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح (ما توعد به)
ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة
والخفاء ولا ينافى الاختيار اى الاكراه اختيار المكره لايبطل به لانه (يعنى)
لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الان على مايكون باختياره لا
يتصور فان الشيخ لايكره على ان يكون شاباً فاذا عارضه اى اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على
الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره
كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اى امكن نسبة

الفعل الى المكره كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح
ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفساً او مالاً فيتلفه
والا اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطى او الاكل بقى منسوباً الى الاختيار
الفاسد وجعل المكره مؤاخذاً بفعله ففى الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور
يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوهما مما لايصلح المكره ان يكون آلة لغيره
لان التكلم بلسان الغير لايصح فاقتصر عليه اى حكم الفعل على المكره فان
كان القول مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره
كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ والاسلام فان هذه التصرفات
لاتحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها
لاتبطل بالهزل وان كان يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذى لايحتمل الفسخ الا انه يفسد
لعدم الرضاء يعنى ينعقد فاسداً فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحاً او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولاتصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اى عدم (على)
ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعاً للسيف عن نفسه لالوجود المخبر به فان
قلت اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سناً منه هذا ابنى يعتق عند

ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن به فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا
اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل
كلامه مجازا عن الانشاء وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه
اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله معه
الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني
مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر
الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكره في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما
بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته الى المكره من
حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان
المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى
لا يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به
على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد
تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه

فالاكل

فالاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت
عليه وان كان شبعان لا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع
اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا
او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو
قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل
وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه
لم يصر آكلا لطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام
قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان
شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب
الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره
فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان
ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره دون المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية يجب على
عاقلة المكره ان كان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة

قوام الدين السكاكي

اي لا تسقط

اربعة هذا بيان اثر الكره في الحرمات بالاسقاط وعدمه سرح

وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكماً اذ لا تجب
على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلّم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش فلا يكون هالكاً قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق
من مائه و تجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكاً بالنظر الى الاصل
و قد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى الهلاك
قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك
لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الرخص في جانب
الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع و لهذا اسقط الاثم و الحد عنها او قتل
المسلم لان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس و العضو
والمكره عليه و هو المقصود بالقتل يعني القاتل و المقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار
الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في
استحقاق الصيانة فاذا قتل فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط
اصلاً يعني يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر
والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء يثبت بالنص حالة الاختيار

لا في الاضطرار قال الله تعالى و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه و ان كان الاكراه ناقصاً كالاكراه بالقيد والحبس لا يرتفع الحرمة
عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة
الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في
الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط
بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضاً كتناول المضطر
مال الغير فانه حرام قال الله تعالى و لا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل و اذا اكره عليه اكراهاً كاملاً جاز
له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا لو صبر في
هذين القسمين و هما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيداً لانه يكون
باذلاً نفسه لاعزاز دين الله
و لاقامة حق
الشرع
م

عدد اوراق مكتوبه ٢٥٤

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı | Aşir Efendi
Yeni Kayıt No. |
Eski Kayıt No. | 82